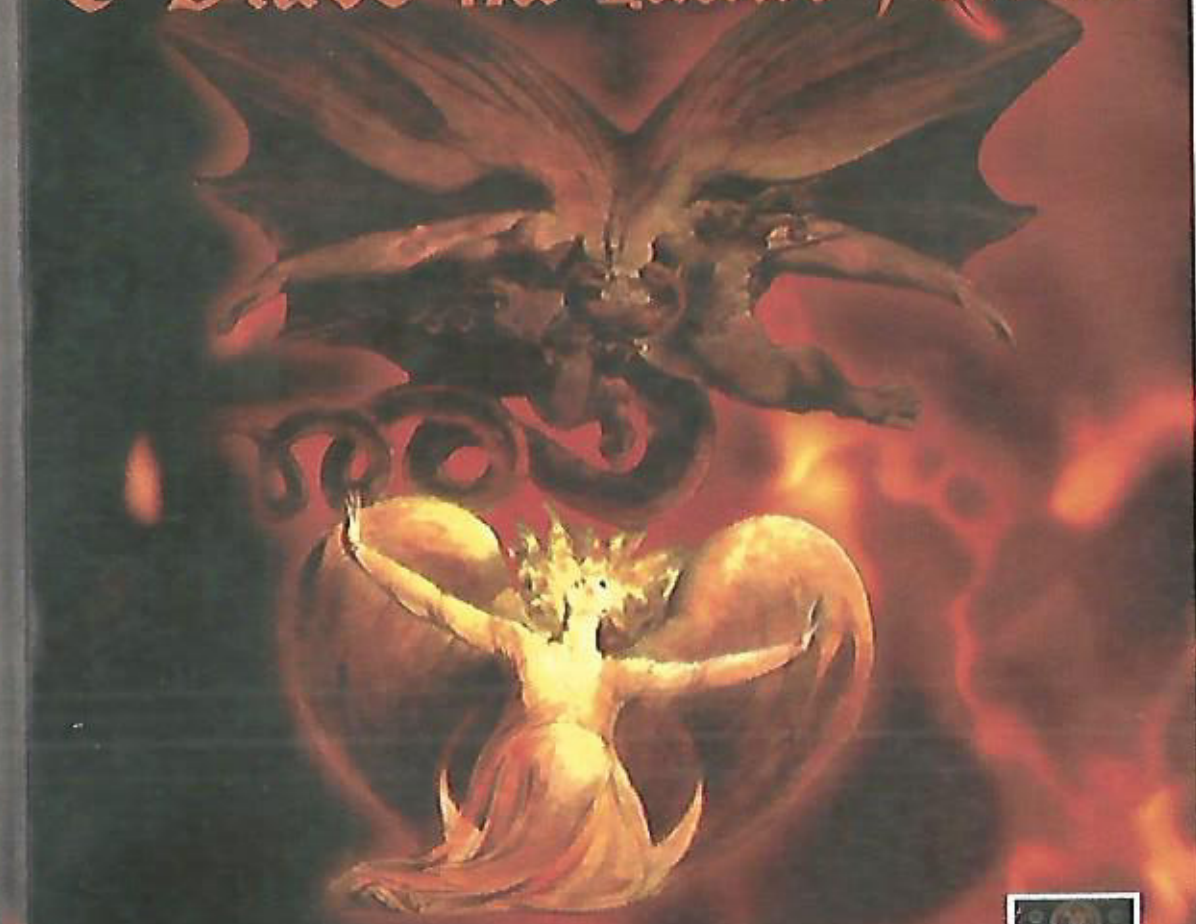


LÚCIFER

O Diabo na Idade Média



JEFFREY BURTON RUSSEL



Jeffrey Burton Russel é professor de história da Universidade da Califórnia, em Santa Bárbara. Ele é autor de obras como *Witchcraft in the Middle Ages*; *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*; *Satan: The Early Christian Tradition* e *The Devil in the Modern World*.

Em *Lucifer — O Diabo na Idade Média*, retrata a visão medieval acerca da diabolologia que prevalece até a atualidade. O nome "Lucifer" nasceu pela associação do grande príncipe Isaías 14, a estrela da manhã, Helel-ben-Sahar, que caiu dos céus por causa de seu orgulho, com o querubim de Ezequiel 28, que era "perfeito na sua forma desde o dia em que foi criado até quando a iniquidade foi encontrada nele", e de ambos com Satã, príncipe deste mundo e obstrutor do reinado de Deus.

O autor explica que, como as fontes são muito mais numerosas para a diabolologia medieval do que para a moderna, este livro pode oferecer apenas uma seleção racional. Certos temas importantes em si, porém



LUCIFER

O Diabo na Idade Média

Griffon

Griffon

JEFFREY BURTON RUSSELL

LÚCIFER

O Diabo na Idade Média

Tradução:
Jorge Luiz Serpa de Oliveira



MADRAS

*Griffon
10/2010*

Traduzido originalmente do inglês sob o título
Lucifer — The Devil in the Middle Ages
Direitos de edição para todos os países de língua portuguesa
Tradução autorizada do inglês
© 1984 by Cornell University Press
© 2003, Madras Editora Ltda.

Editor:
Wagner Veneziani Costa

Produção e Capa:
Equipe Técnica Madras

Tradução:
Jorge Luiz Serpa de Oliveira

Revisão:
Augusto do Nascimento
Afonso de Oliveira Barbosa
Wilson Ryoji

ISBN 85-7374-728-5

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra, de qualquer forma ou por qualquer meio eletrônico, mecânico, inclusive por meio de processos xerográficos, incluindo ainda o uso da internet, sem a permissão expressa da Madras Editora, na pessoa de seu editor (Lei nº 9.610, de 19.2.98).

Todos os direitos desta edição, em língua portuguesa, reservados pela



MADRAS EDITORA LTDA.
Rua Paulo Gonçalves, 88 — Santana
02403-020 — São Paulo — SP
Caixa Postal 12299 — CEP 02013-970 — SP
Tel.: (0__11) 6959.1127 — Fax: (0__11) 6959.3090
www.madras.com.br



*Para os Casebolts, Kaufmans, Ratcliffs e Traynors, os quais com
bondade e sabedoria fizeram minha mocidade em Berkeley feliz.*
LAETIFICABANT IUVENTUTEM MEAM.

ÍNDICE

Lista de Ilustrações	09
Prefácio	11
Abreviações	15
Capítulo 1	
A Vida de Lúcifer	17
Capítulo 2	
O Diabo Bizantino	25
Capítulo 3	
O Diabo Muçulmano	49
Capítulo 4	
Folclore	59
Capítulo 5	
Diabologia da Baixa Idade Média	87
Capítulo 6	
Lúcifer na Arte e Literatura da Baixa Idade Média	123
Capítulo 7	
O Diabo e os Escolásticos	153
Capítulo 8	
Lúcifer na Arte e Literatura da Alta Idade Média	201
Capítulo 9	
Lúcifer no Palco	237
Capítulo 10	
Nominalistas, Místicos e Bruxas	265
Capítulo 11	
A Existência do Diabo	291
Índice Remissivo	
Fontes de Consulta	301
Índice Remissivo	319
Bibliografia	327

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Cristo separando as ovelhas das cabras, mosaico, século VI	21
Meister of Schloss Lichtenstein, <i>A Tentação de Cristo</i> , óleo sobre tela, século XV	31
Cristo traz Lázaro da morte, Ilustração de manuscrito bizantino	36
Cristo apontando Judas, o traidor, Ilustração de manuscrito, século XI	41
Cernunnos, o deus cornudo celta da selvageria, detalhe do caldeirão de Gundestrup, século I ou II a.C.	68
A lenda de Teófilo, Ilustração do manuscrito, c. 1200	72
Demônios no inferno descritos como monstros estilizados, Ilustração de manuscrito, século XV	103
São Jerônimo tentado por um Diabo travestido, Ilustração de manuscrito, século XV	108
Anjos decapitando a Besta do Apocalipse, Ilustração de manuscrito, século XI	110
Uma pintura anglo-saxã do mágico James, Ilustração de manuscrito, século XI	131
Inferno como um monstro gigantesco engolindo o maldito, Ilustração de manuscrito, século XI	137
Cristo conduzindo João Batista e os patriarcas hebreus fora do inferno, Ilustração do manuscrito, c. 1150	139
Cristo retirando os justos do inferno, ilustração de manuscrito, c. 1200	143
São Miguel e um demônio disputando o destino de uma alma, frontispício do altar, século XIII	172

O arcanjo "amarra o Dragão", Ilustração de manuscrito, século XI	175
Giotto, Judas recebendo pagamento pela traição de Cristo, óleo sobre tela, 1306	178
Satã torturando os condenados enquanto está amarrado a uma grelha em brasas, Ilustração de manuscrito, século XV	183
Michael Pacher, <i>São Wolfgang e o Diabo</i> , óleo sobre tela, século XV	220
Dante cercado pelo inferno, purgatório, esferas celestiais e o céu, têmpera em madeira, século XIV	222
Demônios atormentam pecadores pela avareza e usura, afresco por Taddeo di Bartoli, 1362-1422	226
Eva e a serpente, estátua, século XIII	249
O Diabo como um monstro amorfo devorando os pecadores, afresco por Giusto da Menabuoi, século XIV	253
Bruxas dando <i>osculum intame</i> no traseiro do Diabo, Ilustração de manuscrito, século XV	279
Goya, <i>Aquelarre</i> , óleo sobre tela, 1794/1795	284
A bruxa de Berkeley sendo carregada pelo Diabo, xilogravura em madeira, século XV	288

PREFÁCIO

Este terceiro volume da história do conceito do Diabo segue *O Diabo* (1977) e *Satã* (1981). O primeiro volume traçou o conceito através do período do Novo Testamento; o segundo o tomou da metade do século V, quando linhas básicas tinham sido descritas. O presente volume descreve idéias sobre o Diabo que prevalecem desde a Idade Média, as quais incluem visões ortodoxas orientais e islâmicas, mas enfatizam o pensamento cristão ocidental, o qual dá ao Diabo mais direitos. Por não conhecer os requisitos da língua para um estudo do Islã em detalhe, é mostrado aqui somente uma descrição comparativa breve de suas visões do Diabo. Os componentes primários da diabolologia cristã no período medieval são patrísticos, escolásticos e a teologia mística; arte, literatura e drama; religião popular, homiléticos e a vida dos santos; e folclore.

Embora poucos trabalhos literários medievais distinguíssem as pessoas de Satã e Lúcifer, a tradição como um todo afirma sua unidade e usa os termos indiscriminadamente como nomes de um só personagem, o Diabo, a personificação da maldade. O nome "Lúcifer" nasceu pela associação do grande príncipe de Isafas 14, a estrela da manhã, Helel-ben-Shahar, que cai dos céus por causa de seu orgulho, com o querubim de Ezequiel 28, que era "perfeito na sua forma desde o dia em que foi criado até quando a iniquidade foi encontrada nele", e de ambos com Satã, príncipe deste mundo e obstrutor do reinado de Deus. Saber exatamente quando os três conceitos se juntaram é impreciso, mas Orígenes trata deles como unidade no século III.

Por meio destes três volumes venho descrevendo a história de um conceito. Minha filosofia é descaradamente idealista; ela assume que idéias são importantes em si e que o contexto social no qual se levantam é menos importante para o entendimento delas do que outra forma qualquer. Discordo do materialismo presentemente dominante na profissão histórica e nego que o materialismo moderno possua qualquer estrutura objetiva consigo ou com a qual as idéias devam ser julgadas. Melhor, a primeira função da história é abrir nossas mentes para a infinita riqueza de possíveis visões

mundiais e nos ajudar a entender que nossa própria visão, seja qual for, é precária, limitada e aberta para uma mudança repentina e radical.

O contexto social influenciou a diabolologia somente no senso geral — na cultura medieval primitiva, dominada pelo monasticismo, seguida da visão tradicional do Diabo desenvolvida pelos padres do deserto; mais tarde, a ascensão das cidades permitiu o crescimento de universidades e a aproximação estudantil da diabolologia e teologia em geral. Mas o desenvolvimento similar das idéias cristãs e muçulmanas do Diabo e a proximidade das visões protestantes do século XVII com as escolásticas do século XIII indicam que cenários sociais vastamente diferentes poderiam produzir idéias identicamente próximas.

No todo, a diabolologia mudou durante este período em refinados detalhes mais que nos pontos principais. A consistência não usual veio da consistência geral da teologia cristã da Idade Média, a qual pode ser atribuída ao seu relativo isolamento cultural e segurança das novas idéias ameaçadoras. Somente a partir do século XVII, quando a Europa foi inundada por novas idéias, a cristandade trouxe à tona uma ampla crítica que forçou a emendar suas visões de formas fundamentais. A diabolologia era mais consistente que os outros aspectos da teologia, provavelmente porque, para alguns oponentes, eram meios úteis de desumanização acusando-os de serem ferramentas de Satã. Diabolologia não estava sujeita a sérios ataques até que a caça às bruxas dos séculos XVI e XVII tivesse produzido crueldades intoleráveis fundamentadas e justificadas pela crença no Diabo.

Como as fontes são muito mais numerosas para a diabolologia medieval do que para a diabolologia recente, este livro pode oferecer somente uma seleção racional. Certos temas importantes em si, porém tangenciais para a personificação da maldade, são postos de lado ou tratados somente brevemente, como o inferno, purgatório, morte, milenarismo, demônios menores, anticristo, pecado original e todos os detalhes técnicos da história da arte e da crítica literária.

Eu agradeço àqueles que contribuíram para a formação deste livro, especialmente Cameron Airhart, Joseph Amato, Milton Anastos, Theodore J. Antry, Kathleen Ashley, Hieromonk Auxentios, David Berger, Carl T. Berkhout, Alan Bernstein, Felipe Cervera, Richard Comstock, Spencer Cosmos, David Darwazeh, Hal Drake, Kathleen E. Dubs, Alberto Ferreiro, Abraham Friesen, Nancy Gallagher, Joyce Manheimer Galpern, Robert Griffin, Barbara Hambly, Wayland Hand, Kristine E. Haney, Richard Homan, Warren Hollister, John Howe, Karen Jolly, Henry Ansgar Kelly, Morton Kelsey, Moshé Lazar, Ruth Mellinkoff, Charles Musès, Raimundo Panikkar, Robert Potter, Cassandra Potts, Cheryl Riggs, Roy Riggs, Russell Riggs, Kevin Roddy, Jennifer Russell, Ellen Schiferl, Patricia Silber, Kathleen Verduin, Tim Vivian, Jack Vizzard, o velho Charles Wendell e Mark Wyndham.

Em todos os três volumes, falo tanto como um ser humano quanto como um historiador. Seria presunçoso e fútil lidar com tão fundamental problema, como a maldade, sem confrontá-la pessoalmente. Se tomamos as idéias seriamente, devemos encontrá-las com todas nossas personalidades. A função da história e de todo aprendizado, humanístico e científico, é para olhar além dos nossos pequenos e seguros estudos e laboratórios dentro do Cosmos ou da alma, com amor, e sempre com amor, que é o dardo flamejante que atiramos em direção à escuridão do mundo, esperando iluminar, ofuscadamente e por um momento, o horizonte verde e brilhante que se estende diante de nós. Muitas falhas podem aparecer nestas páginas, como nos dois volumes anteriores e, inconsistências entre os três. Eu seria um pobre historiador e uma pessoa fraca se não entendesse mais no final do terceiro volume que no começo do primeiro.

Jeffrey Burton Russell

Santa Barbara, Califórnia

ABREVIACÕES

DIABO: Jeffrey B. Russell, *O Diabo: Percepções da Maldade da Antiguidade ao Cristianismo Primitivo*. Ithaca, 1977.

SATÃ: Jeffrey B. Russell, *Satã: Tradição do Cristianismo Recente*. Ithaca, 1981.

CCCM: *Corpus Christianorum Continuatio Medievals*.

CCSG: *Corpus Christianorum Series Graeca*.

CCSL: *Corpus Christianorum Series Latina*.

CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum*.

EETS: Early English Text Society.

Hefele-Leclercq: K.J. von Hefele e H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, II volumes em 21. Hildesheim, 1973.

MPG: J. P. Migne, ed., *Patrologia Grega*.

MPL: J. P. Migne, ed., *Patrologia Latina*.

Mansi: Johannes Mansi, ed., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*.

SC: Fontes cretienes.

c.: cerca de (data aproximada)

Todas as citações de escritores medievais pelas quais nenhuma edição específica é citada são encontradas em MPG ou MPL. Abreviações de trabalhos individuais são encontradas nas notas de rodapé com a primeira menção do autor ou do trabalho.

Se a atividade intelectual por si só se diferencia da vida, ela se torna não somente estéril ou alienada, mas também prejudicial e talvez até mesmo criminosa... Eu estou convencido que nós vivemos em um estado de emergência humana que não nos permite entretermos com bagatelas.

RAIMUNDO PANIKKAR

*Tot enim vulnera Satanas accipit
Quot antiquarius Domini verba describit.*

(As palavras históricas de Deus são ofensas infligidas ao Diabo.)

CASSIODORUS

1

A VIDA DE LÚCIFER

A maldade é real e imediata. Real, absoluta e tangível, a maldade requer nossa avaliação. Ela ameaça cada um de nós e todos juntos. Evitamos levar isso em consideração a nosso próprio risco. De forma alguma podemos achar essa questão trivial. A menos que o Diabo seja percebido como uma personificação da maldade real, ele se torna sem sentido.

O coração da maldade é a violência. Em *Violence and Responsibility*, J. Harris define violência como aquilo que "ocorre quando injúria ou sofrimento é imposto a uma pessoa ou a pessoas por um agente que sabe (ou tem a obrigação razoável de ter conhecimento) que as suas ações resultariam no dano em questão"¹. Sofrimento é um aspecto da dor, o qual tem três componentes distintos. O primeiro é a causa da dor, quer seja, a violência natural ou deliberada. Esta ação de causar mal é a maldade ativa: é aqui que o Satã habita. A segunda é a dor estritamente definida como uma resposta física aguda a um estímulo sensorial. A dor neste caso é moralmente neutra: isso pode ser construtivo se ela lhe avisa que seu pé está queimando. O terceiro é o sofrimento, o qual é uma resposta à dor, que inclui terror, ansiedade, alarme e medo de aniquilação. Sofrimento é maldade passiva, resultado da maldade ativa².

Violência pode ser definida como o infligimento do sofrimento. Algumas instâncias da causa da dor — por exemplo, o bisturi do cirurgião — não podem ser classificadas como violentas, porque sua intenção é de curar, não de causar sofrimento. O infligimento consciente e deliberado de sofrimento é o coração da violência e da moral da maldade. "Maldades naturais" como as

1. J. Harris, *Violence and Responsibility* (Londres, 1980), página 19. Veja também J. Ellul, *Violence* (Nova Iorque, 1969); H. Arendt, *On Violence* (Nova Iorque, 1969); S. Yochelson e S. Samenow, *The Criminal Personality*, 2 volumes. (Nova Iorque, 1977), especialmente volume 1, página 104.

2. Drogas como a morfina não aliviam a dor, somente o sofrimento produzido pela dor. Veja D. Bakan, *Disease, Pain, and Sacrifice* (Chicago, 1968), página 86. Veja M. Zborowski, *People in Pain* (São Francisco, 1969), para a relatividade cultural do sofrimento.

enchentes e uma distrofia muscular são também exemplos de violência. Elas não podem ser rejeitadas como moralmente neutras ou como necessidades lógicas do Cosmos. Se Deus é responsável pelo mundo, ele o é por estas maldades naturais e os sofrimentos que elas impõem. A doutrina do efeito duplo não pode aliviar Deus dessa responsabilidade. "Efeito duplo" é a distinção entre o que uma pessoa estritamente pretende por uma ação e o que antevê como o provável resultado. Por exemplo, se uma pessoa vê duas outras se afogando à mesma distância, ela pode nadar para salvar uma, pretendendo o que for bom para ele, embora saiba que a outra irá provavelmente se afogar. As limitações de "efeito duplo" são claras em outro exemplo: uma pessoa que incita uma guerra nuclear com a pretensão de libertar o mundo da injustiça. Parece impossível que uma onisciência de Deus saiba, certa e claramente, que, criando o Cosmos, ele cria um Cosmos no qual as crianças são torturadas.

Hoje duas correntes de crenças correm contrárias, uma em relação à outra. Uma delas está nos levando para longe de um senso de maldade. O vago igualitarismo de nossos dias insiste que não existem padrões qualitativos. Se nenhum padrão de valor existe além das preferências pessoais, então nada é realmente bom ou mal — incluindo as ações de Norris e Bittaker. A outra corrente oposta é a renovada consciência da maldade, algumas vezes unida com o interesse revivido no Diabo. Um elemento nesta corrente é o crescimento do cristianismo evangélico, embora este tenha sido deslocado por um crescente ceticismo entre católicos acerca da existência do Diabo, a despeito das precauções do papa Paulo VI³. A renovada consciência da maldade deriva de eventos do século XX. Desde 1914, guerras mundiais, culpa de enraizamento e crime, campos de concentração, estados totalitários, genocídio dos judeus e cambojanos e inanição espalhada num mundo de ricos têm pulverizado as hipóteses do progressismo secular. Aviões de guerra, mísseis e bombas *NAPALM* são concretizações físicas do demônio nos nossos dias. Os horrores do século XX têm provocado uma reavaliação das hipóteses de progresso e uma leitura crescente para acreditar que a maldade é radicalmente inerente à natureza humana e talvez ao Cosmos⁴.

3. Paul VI, *Allocution de 15 de novembro de 1972, Ecclesia (Eclesia)*, 32, (1972/II), 1605.

4. O progressismo secular sofre de um lógico vácuo no seu centro. Se nada absoluto existe que transcenda a humanidade, então nada existe que poderia possivelmente ter direcionado a humanidade em qualquer direção particular, e estamos numa ação randômica. Sem um objetivo, a ação é sem sentido. Se Portland é nosso objetivo, você pode progredir dirigindo uma milha na estrada no sentido de Portland, mas se você não tem objetivo, então dirigindo uma milha na direção de Portland ou em qualquer outra direção é uma ação sem sentido, sem progresso. Aquele "homem programa seus próprios objetivos" é uma evasão, porque os objetivos humanos mudam freqüente e radicalmente. Qualquer um pode fazer progresso nestes termos ou naquele objetivo delimitado, mas se não existe um objetivo geral e final, não é possível falar do progresso de todos.

O Diabo está baseado numa percepção dessa maldade radical. Supor crença em um Diabo sem origem e supersticioso é falso. A pergunta a ser feita sobre qualquer idéia não é se ele foi originado, mas se ele é verdadeiro. A noção de que novas idéias são necessariamente melhores que as velhas é uma infundada e incoerente hipótese, e nenhuma idéia que se encaixa numa visão de mundo coerente pode ser propriamente chamada de supersticiosa. Quem acredita no Diabo sem encaixar sua crença numa visão do mundo pode ser supersticioso, mas aqueles que possuem uma estrutura coerente envolvendo o conceito não o são. Superstição é qualquer crença mantida pelo indivíduo a qual não se encaixa numa visão coerente do mundo. Essa explicação varia de uma definição usual de dicionário de superstição como crença fundada na ignorância. Esta definição de dicionário não funciona, pois uma é a ignorância do homem e outra é a sabedoria do homem. Jesuitas acreditavam que os marxistas consideravam-lhes supersticiosos; marxistas acreditavam que os fenomenologistas julgavam-lhes supersticiosos e daí por diante. Ninguém tem uma reivindicação válida de conhecimento absoluto e objetivo.

Antes de perguntar se o Diabo existe vem a questão sobre o que é o Diabo. O método usado neste livro para responder a isso é a história dos conceitos, um esforço para examinar as bases do pensamento histórico, para construir um sistema coerente de explicações históricas dos conceitos humanos e para validar aquele sistema, como pelo menos igualmente certo, como os sistemas científicos. Por alto, o método começa, como todos os sistemas deveriam, com ceticismo epistemológico, o entendimento que nada é conhecido, ou pode ser conhecido com absoluta certeza. A única exceção é *Nietzsche's es Denkt*: algo é pensamento. O conhecimento absoluto (conhecimento 1) não é alcançado. Podemos alcançar menor grau de conhecimento pela experiência (conhecimento 2). Mas conhecimento 2 é privado, não necessariamente validado ou socialmente aceito. Comparando nossas experiências com a dos outros e aprendendo com elas, podemos eventualmente construir conhecimento 3, publicamente conhecimento validado. Se qualquer suposto conhecimento 3 não é validável dentro de um sistema coerente, então não é conhecimento em si, mas superstição. Todos somos supersticiosos por algum tempo, e alguns de nós são supersticiosos todo o tempo. Conhecimento 3 pode ser chamado de conhecimento somente quando faz parte de uma visão coerente do mundo. Muitos sistemas de pensamento coerente existiram e existem; seus valores relativos podem ser julgados de acordo com os graus de coerência e com a largura da habilidade deles de acomodar fenômenos. O sistema solar de Copérnico é melhor que o mundo geocêntrico de Ptolomeu, não porque este é incoerente, mas porque Copérnico pôde envolver o fenômeno mais fácil e simplesmente.

Entretanto, nenhum conhecimento 1 é capaz de julgar um sistema de forma absoluta⁵.

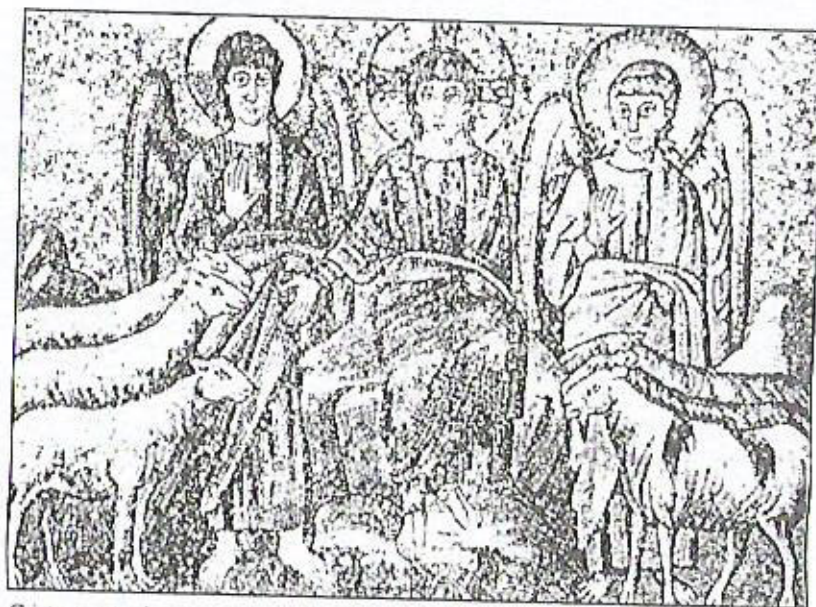
Certos sistemas trabalham melhor com alguns problemas. Algumas questões são tratadas melhor pelos físicos, outras pela poesia. O melhor sistema de definição e explicação tal como o humano constrói a Constituição ou o Diabo é a história dos conceitos. O sistema é o melhor porque ele descança sobre poucas improváveis hipóteses, abraça cada conceito humano e faz tanto com a maior economia consistente quanto com uma explicação completa. A definição que ele oferece é imediatamente a mais ampla e coerente. Outras aproximações para uma definição do Diabo são solipcismo, uma razão primeira e eclesiástica ou outra autoritariamente ideológica, mas cada qual tem uma validação de problema⁶. Por que deveria qualquer um aceitar sua visão do Diabo, ou do seu tio, ou do seu pastor, a menos que ela se encaixe num padrão coerente? A definição histórica, por outro lado, deveria ser aceitável por todos os pontos de vista ideológicos. Protestantes, católicos, ateus, muçulmanos e marxistas deveriam estar aptos a concordar com as linhas gerais do desenvolvimento do conceito (naturalmente desacordos existirão em detalhes). O Diabo é o que a história deste conceito é. Nada mais sobre ele pode ser conhecido. A história do conceito do Diabo revela tudo o que pode ser conhecido sobre o Diabo, e esta é a única forma pela qual o Diabo pode ser conhecido (no senso do conhecimento 3) em sua totalidade. Uns podem então decidir acreditar no Diabo ou não, ou usar o conceito para ilustrar alguns outros pontos juntos — marxistas, por exemplo, somente estarão interessados em ilustrar a história social. Mas todos têm a obrigação de ser capazes de concordar com a definição histórica do Diabo.

A história dos conceitos observa percepções individuais do Diabo (conhecimento 2); ela descreve essas percepções analisando como eles adquirem validação social e tornam-se conhecimento 3; isto mostra essas constelações crescendo no tempo, gradualmente excluindo o excêntrico e formando as fronteiras da tradição; e isto percebe a tradição como sempre inacabada (contanto que se tenha uma percepção direta da maldade). O conceito é quadridimensional, visto através de sua inteira existência no espaço e tempo até o presente.

A história do conceito do Diabo tem profundas implicações para a teologia histórica. Em si mesmos, Deus, anjos e o Diabo não têm história; se eles objetivamente existem, historiadores não podem tomá-los de forma

5. Para mais discussões da história dos conceitos, veja Devil, capítulo 2 e Satan (Satã), páginas 15 a 29. Veja também S. Toulmin, Human Understanding, 3 volumes (Princeton, 1972-), especialmente volume 1, página 51.

6. "Autoridade universal pode ser reivindicada para um abstrato, sem tempo, sistema de 'padrões racionais' somente se ele tem primeiro sido mostrado em qual fundação que uma autoridade universal e não qualificada está; mas um esquema não formal pode por si só provar sua própria aplicabilidade" (Toulmin, volume 1, página 63).



Cristo separando as ovelhas das cabras. Esta é a mais nova visão do Diabo, o qual fica do lado esquerdo de Cristo com as cabras, enquanto os bons anjos ficam do lado direito de Cristo com as ovelhas. O Diabo é azul, a cor do mais baixo ar no qual ele tem acreditado; o anjo bom é vermelho, a cor do fogo e do reino eterno no qual os anjos vivem. Mosaico do século VI, São Apolinário Novo, Ravenna. Cortesia de Hirmer Verlag, Munique.

a investigá-los. Historiadores podem somente estabelecer o conceito humano do Diabo. Mas teólogos, como oposicionistas dos historiadores, querem perguntar se o conceito histórico do Diabo corresponde à realidade ou pelo menos é coerente com ela. Como historiadores e cientistas, teólogos estão conscientes que eles não podem obter conhecimento 1, que suas próprias percepções são privadas, e que qualquer sistema que aconselhem ou aceitem é, como todos os outros sistemas, precário. Com esta reserva em mente, os teólogos começam com a hipótese (todos os sistemas teológicos, históricos e científicos são construídos em hipóteses) de que a mente humana pode obter pelo menos algum conhecimento sobre Deus e o Diabo que transcende meramente as percepções humanas. A história dos conceitos fornece ao teólogo a única figura coerente do Diabo que é demonstradamente coerente com a realidade histórica. Teólogos históricos podem pessoalmente aceitar a tradição histórica ou rejeitá-la, mas eles não podem significativamente definir o Diabo em termos estranhos a isso.

Historiadores desenham as linhas do desenvolvimento do conceito sem fazer qualquer tipo de declaração sobre a verdade religiosa; teólogos históricos usam essas linhas para distinguir o desenvolvimento legítimo

do ilegítimo, restando idéias daqueles que não se encaixam permanentemente na tradição⁷.

A idéia do desenvolvimento da doutrina tem suas dificuldades; nem de perto temos a expectativa de respostas claras que J. H. Newman esperava. A possibilidade de a tradição inteira ser objetivamente falsa sempre existe; nenhuma tradição baseada em falsas hipóteses tem qualquer validade. Mas a única forma que o Diabo pode ser definido é por meio de sua tradição, e quando se torna tradição também intrincada, incoerente ou fora da trilha, então se torna falsa. Ainda, se a tradição é falsa, então não temos idéia sobre o Diabo em sua totalidade, e muitas declarações feitas a respeito dele são filosóficas e literalmente sem sentido. Erradamente usado, o método poderia produzir uma tautologia: acreditamos porque acreditamos. Mas a validação da crença não é a crença em si; mas sim, a tradição demonstrável do que a comunidade no espaço e no tempo tem acreditado, combinado com a atenção crítica em eliminar distorções e detalhes desnecessários.

As alternativas teológicas à crença na tradição como um veículo da verdade, além do ceticismo, solipsismo e tautologia, são: (1) observações empíricas, as quais não podem ser aplicadas aos seres como o Diabo que são normalmente inobserváveis pelos sentidos; (2) consenso erudito democrático, o qual está sempre deslocando; (3) confiança sobre a Escritura sozinha, por si só baseada em hipóteses não-demonstráveis que a Escritura é objetivamente verdadeira e uma única fonte de revelação;⁸ (4) dialética aplicada à revelação — o método escolástico — no qual por si só

7. A declaração clássica do desenvolvimento da doutrina é claro J. H. Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres, 1846). Veja Günther Biemer, *Newman on Tradition* (Londres, 1967); G. Ladner, *The Idea of Reform* (Cambridge, Mass., 1959); K.F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church 300-1100* (Princeton, 1969); B. Tierney, *The Origin of Papal Infallibility* (Leiden, 1972); O. Chadwick, *From Bossuet to Newman* (Cambridge, 1957); J. Pelikan, *Historical Theology* (Nova Iorque, 1971); a validade do método da narrativa histórica tem sido demonstrada muitas vezes, notavelmente por A.C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge, 1965) e P. Mum, *The Shapes of Time* (Middletown, Conn., 1977).

8. O esforço para o entendimento teológico básico exclusivamente sobre as Escrituras encontra numerosas dificuldades: (1) as próprias Escrituras dependem da tradição, o cânon do Novo Testamento não sendo estabelecido antes do século IV; (2) sábios não concordam quanto à relativa lealdade das realidades históricas das diferentes seções da Escritura; (3) qualquer e todas as leituras da Escritura, enfaticamente incluindo as traduções, são interpretações ou EISEGESES; (4) confiança na Escritura é inaceitável para os não-cristãos; (5) quase todas as doutrinas cristãs, incluindo a Trindade e a Cristologia como também sobre o Diabo, são tão imprecisas e incompletas nas Escrituras, que exigem longas discussões e debates a fim de desenvolvê-las. O papel do Diabo é claramente tão poderoso no Novo Testamento quanto na tradição subsequente. O Novo Testamento escreve "pertencendo à Igreja a qual ansiosamente esperava a segunda

muda através do tempo, pela sua interpretação da Escritura e em função da sua lógica; (5) autoridade do escritório eclesiástico através da sucessão apostólica, novamente baseada em hipóteses não-demonstráveis. Somente a aproximação histórica é verificável e aceitável àqueles de nenhuma persuasão que não é tenazmente irracional.

Hoje temos mais razões que antes para estarmos preocupados com a maldade na qual parecemos estar permanentemente até o fim dos tempos. No século XIX era possível as pessoas assumirem que pensavam coisas que poderiam dar errado ocasional e temporariamente; tínhamos tempo para resolver as dificuldades e eventualmente fazer coisas certas. Marxistas e outros progressistas seculares poderiam assumir que o futuro traria um mundo melhor. Mas agora estamos ficando sem tempo. J. Robert Oppenheimer e seus colegas começaram o fim do tempo e o progressismo secular. Depois de dez bilhões de anos, no nosso século, temos começado o processo de colocar um fim na evolução, no progresso, na vida. Somente pela luta contra a maldade, agora, com uma visão clara e com coragem, poderemos ter alguma chance de afastar a ruína que se desenha⁹.

vinda de Deus, o qual preferia entender redenção não somente nas categorias jurídicas de 'satisfação' e 'mérito' como também na mais pitoresca categoria de uma vitoriosa batalha vencida pelo Cristo sobre o Diabo e os espíritos da maldade" (W.J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits* [Roma, 1925], página 278). O carvalho é o fruto do carvalho; mas o carvalho é também uma árvore verde e expansiva. A verdade de um conceito não é para ser encontrada somente em suas origens, mas em sua integridade.

9. Um novo, excelente tratamento da maldade de um ponto de vista junguiano é J. Sanford, *Evil: The Shadow Side of Reality* (Nova Iorque, 1981). Um novo consenso trans-histórico pode estar emergindo por causa da possibilidade do fim do tempo. Como é a visão de R. Panikkar, "É a história a Medida do Homem?" *The Teilhard Review*, 16 (1981), 39-45.

O DIABO BIZANTINO

A diabolologia de três civilizações — latina ocidental, ortodoxa oriental e islâmica — cresceu do pensamento patrístico. A queda de Constantinopla em 1453 divide a teologia bizantina da teologia moderna ortodoxa¹⁰. A diabolologia esteve mais extensiva e precisa no Oeste Latino que nas outras duas civilizações, e refletiu as diferenças entre as igrejas orientais e ocidentais.

A teologia oriental ortodoxa, mais mística que a ocidental, prestou menos atenção no Diabo. A igreja bizantina enfatizou monasticismo, misticismo e uma visão apofática da teologia. A visão apofática é a via negativa, o "caminho negativo" para Deus, que enfatiza sua incompreensão e expressa a contemplação e oração como opostos à razão — a tendência no

10. Este volume é concebido primariamente com o desenvolvimento da diabolologia no contexto Cristão; ele trata a diabolologia muçulmana superficialmente; não entra no reino complexo da cabala medieval judaica, a qual desenhrou sobre gnosticismo e cristianismo e também sobre as tradições rabínicas. Místico e unitivo, o pensamento cabalístico tendeu para o monismo e de vez em quando podia localizar a maldade dentro da cabeça de Deus. O livro Bahir, o mais recente trabalho cabalístico, datando do fim do século XII, diz que a maldade é um princípio de Deus e "mentiras na boca de Deus". Ver G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism* (New York, 1965), p. 92. O entendimento ocidental da ortodoxia oriental aumentou em anos recentes. Veja especialmente E. Benz, *The Eastern Orthodox Church* (Chicago, 1963); D. J. Geanakoplos, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)* (New Haven, 1976); G. Maloney, *A History of Orthodox Theology since 1453* (Belmont, Mass., 1976); J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, 2ª ed. (Nova York, 1979); D. M. Nicol, *Church and Society in the last Centuries of Byzantium* (Cambridge, 1979); D. J. O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought* (Albany, 1982); J. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 2: *The Spirit of the Eastern Christendom (600-1700)* (Chicago, 1974); B. Tatakis, *La Philosophie Byzantine* (Paris, 1949); T. Ware, *The Orthodox Church* (Baltimore, 1963).

pensamento medieval ocidental — como o caminho real para o entendimento¹¹.

Os postulados da diabolologia bizantina foram baseados naqueles dos padres dos primeiros cinco séculos. Heresias bizantinas, sermões e folclore, por outro lado, adicionaram detalhes que "encarnaram" a imagem do Diabo. Os bizantinos acreditavam que o Diabo é uma criatura de Deus mais propriamente que um princípio independente; que Deus, não o Diabo, fez o mundo material e o corpo humano; que o Diabo e os outros anjos foram criados bons mas caíram por causa do orgulho; que o Diabo e seus demônios nos tentam para nos levar para longe de Deus, e se rejubilam com nosso sofrimento e nossa corrupção¹².

Para estas suposições fundamentais, Pseudo-Dionísio o Areopagita (Dionísio ou Denis) trouxe talvez a primeira teologia radical mística no Cristianismo. Confundido na Idade Média com a conversão de São Paulo e primeiro bispo de Atenas, e posteriormente confundido no Ocidente com Santo Denis de Gaul, Dionísio foi verdadeiramente um monge sério que escreveu por volta de 500 d.C.¹³

Influenciado por Philo, Origen e o Platonismo Médio como mediado por Gregório de Nyssa e o outros capadócijs, Dionísio fez distinção entre a teologia positiva e negativa, enfatizando o caminho apofático, forma negativa, e combinando a idéia do parentesco do indivíduo com Deus com a compreensão de que Ele é inteiramente outro: Não sabemos coisa alguma sobre Deus, que está completamente além de qualquer coisa que possamos

11. A Igreja oriental enfatizou a beleza tão bem como a verdade da divindade e desenvolveu ícones, um idioma religioso relativamente desconhecido no Ocidente. Os primeiros cristãos estiveram relutantes em produzir quaisquer imagens, mas pinturas de Cristo aparecem no século II, e a partir do século IV o uso de pinturas sagradas se estendeu. Nenhuma representação do Diabo é conhecida antes do século VI. Em ícones, veja E. Kitzinger, *The Art of the Byzantium and the Medieval West* (Bloomington, 1976); E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making* (Cambridge, Mass., 1977); M. V. Anastas, *The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815* *Dumbarton Oaks Papers*, 8 (1954), 151-160; C. Cavarnos, *Orthodox Iconography* (Belmont, Mass., 1977); J. Lafontaine-Dosogne, "Un tema iconographique peu connu: Marina assomant Belzébuth", *Byzantion* (1962), p. 251-259; L. Ouspensky e V. Lossky, *The Meaning of the Icons* (Boston, 1952). Comunicações pessoais dos professores L. Ayres, E. Kitzinger e E. Schiferl confirmam que nenhuma explicação suficiente tem sido oferecida pela falta de pinturas do Diabo antes do sexto século.

12. Pelikan, pp. 216-255.

13. Para uma bibliografia de Dionísio: veja *Fonte de Consultas* neste volume. Trabalhos citados aqui: *Mystical Theology* (MT); *Divine Names* (DN); *Celestial Hierarchy* (CH); *Hierarchy* (EH). O melhor estudo da recente tradição mística é A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford, 1981).

compreender, em parte porque nossa razão própria é minúscula e restrita, mas ainda mais porque Ele mesmo está além de toda razão. Se tivermos um vislumbamento, devemos compreendê-lo com um entendimento que excede a inteligência, uma compreensão dada por Deus e caracterizada por um desejo irresistível que nos atrai magneticamente para aquele que é tudo e a fonte de tudo. Mesmo Dionísio não rejeitou a razão, embora a essência de Deus seja para sempre oculta, as manifestações de Deus — sua *energeia*, energias e ações — podem ser conhecidas; Deus pode ser visto nas coisas, por mais que muitos desviem ou distorçam sua imagem. A razão nos diz que algumas declarações sobre Deus são mais falsas que outras, e devemos começar rejeitando-as. "Devemos iniciar pela aplicação de nossas negações nestas qualidades, que diferem muito do objetivo final. Certamente é mais verdadeiro afirmar que Deus é vida e bondade, que Ele é ar ou pedra, e mais verdadeiro negar que embriaguez ou fúria podem ser atribuídas a Ele que negar que podemos consagrar a Ele as categorias do pensamento humano."¹⁴ Qualquer coisa que ainda possamos dizer sobre Deus é somente metafórica, e Dionísio de modo geral preferiu metáforas distantes que próximas, porque o perigo de confusão é menor. Chamar Deus de fogo nos desencaminha menos no pensamento de que estamos dizendo alguma coisa absoluta sobre Ele do que chamá-Lo eterno.

O propósito da vida é ser elevado à unidade deste escondido Deus quanto possível. O místico se preocupa menos em entender Deus que sobre a união com ele. Esta união, Dionísio chamou *theosis*, divinização. Agora, Deus é o que é. Tudo aquilo que existe vem dEle, e tudo anseia retornar para Ele. "Todas as coisas são movidas para o Belo e o Bem."¹⁵ Coisas sem vontade ou inteligência buscam-no por meio de processos naturais; seres com vontade e inteligência buscam-no através do desejo consciente. O Cosmos todo tem saudades de ser unido com Deus, e Deus tem saudades de juntar-se a ele. Isso é tudo sobre o Cosmos. É muito simples, mas nossas mentes nubladas tornam tudo em complexidade. "A humanidade em geral não pode compreender a simplicidade daquele Divino anseio."¹⁶ O desejo nos dirige para Deus; o desejo nos abre e eleva e mantém Deus em nós; o desejo divino nos direciona a Ele mesmo. Em nosso estado presente, enviados de Deus, estamos infinitamente distantes dEle e nos

14. MT 3; C. E. Rolt, *Dionísio o Areopagite: The Divine Names e o Mystical Theology* (London, 1920), pp. 198-199; V. Lossky, "La théologie négative dans la doctrine de Denis l'Aréopagite", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28 (1939), 204-217; T. (K.) Prodromou, "Deus Hidden e Revealed: The Apophatic Way and the essence Energies Distinction", *Eastern Churches Review*, 7 (1975), 125-136. Lossky; Pp. 209-212, explique a diferença entre a "existência" (ὄντεια) de Deus e sua "energia" (δύναμις, ἔργα). Idéias similares aparecem em *Augustine Sermon de Scripturae Novi Testamenti* 52.6.16; 117.3.5.

15. DN 4. 10; Rolt, p. 101.

16. DN 4.12; Rolt, p. 105.

assemelhamos a Ele somente como uma imagem distorcida através de uma lente defeituosa. Não podemos obter unidade com Deus por meio de trabalhos bons ou estudo ou compreensão. Somente podemos aceitar isso como um presente. Qualquer "conhecimento" de Deus que possamos ter, deve ser adquirido por meio de um "desconhecimento", ou seja, pela rejeição da esperança do conhecimento intelectual. Passando pela nuvem do desconhecimento podemos nos elevar a Deus, que supera toda existência e todo entendimento¹⁷. Isso não é um jargão oculto: A nuvem (*gnophos*) e a sombra (*skotos*) são parte da consciência de todos, experiência ordinária, para nossas próprias mentes que estão em um permanente estado de ignorância da verdade natural de Deus, do mundo, de outras pessoas e de nós mesmos. Esta passagem na escuridão separa Dionísio de Orígenes e de outros pensadores platonistas integrais. Enquanto os platonistas esperaram para gradualmente ascender por meio de esferas de crescimento constante de conhecimento e luz, Dionísio entendeu que saber é saber que nós não sabemos¹⁸. Se agarrarmos o estado total de nosso desconhecimento, vamos lutar contra *pathe* (emoções confusas e paixões) e nos mover para *apatheia* (tranquilidade espiritual), a qual nos conduz para *eirene* (paz) e para o amor abnegado de Deus. Assim, nossas vidas podem tornar-se uma imitação de Deus¹⁹.

Deus produz todas as formas no Cosmos, e as direciona para Ele. "O Cosmos é uma brilhante sequência de hierarquias, servindo para expressar a assimilação de todas as coisas em Deus."²⁰

Se o primeiro ato criativo de Deus é um ato de desejo que joga o Cosmos para fora, seu segundo ato criativo é trazer de volta em desejo o que ele criou. As entidades mais próximas de Deus estão mais altas na hierarquia celestial; aquelas mais longe de Deus estão mais baixas na hierarquia. A hierarquia, entretanto, não é estática mas uma escala móvel ou escada na qual as inteligências ou formas podem ser direcionadas para cima em seu caminho para assimilação com Deus²¹. A descrição de Dionísio é a primeira descrição detalhada da hierarquia celestial, na qual

17. DN 7.3: ἡ θεοσιότης τοῦ θεοῦ γινώσις ἢ δι' ἀγνώσις γινγνωσχομένη... κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔννοαν. MT 1.1:1.3: τοῦ ὑπὲρ κῆσαν οὐσίαν καὶ γινώσιν... εἰς τὸν γνῶφον τῆς ἀγνώσις εἰσδύει τὸν ὄντως μυστικόν.

18. Deus é inacessível (ἀπρόσιτος), DN 7.2; Invisível (ἀφανής), MT 1.3; Intangível (ἀναφής), MT 1.3; Indescritível (ἀκατανόμαστος), DN 1.8; Inobservável (ἀθεάτος), MT 1.3. O filósofo moderno Philip Wheelwright se refere às três imperfeições radicais da humanidade: nossa compreensão do Cosmos não está nunca completa; nossa compreensão de outras pessoas não está nunca completa; nossa compreensão de nós mesmos não está nunca completa.

19. W. Völker, *Kontemplation und Extase bei Pseudo Dionísio Areopagítica* (Wiesbaden, 1958), pp. 38-71. Compare o sistema de Evagrius de Pontus em SATÁ, pp. 177-185.

20. J. Louth, p. 178.

21. Assimilação e união: ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις (CH 3.2).

os anjos são organizados em três hierarquias de três graus cada uma. A tríade mais alta, Serafim, Querubim e Tronos, está em próximo contato com o *thearchia*, o princípio divino que ilumina o Cosmos, e recebe Ilustração direta dele. A tríade mediana, as Dominações, Virtudes e Forças Potestades, recebe a Ilustração divina como transmitida para ela pela primeira tríade, e por sua vez transmite a Ilustração para a última tríade, Principados, Arcanjos e Anjos, a qual propaga para a humanidade a administração de Deus para a governança do mundo. Este acordo hierárquico foi influente no Oriente e, adaptado por Gregório, o Grande, também se expandiu por todo o Ocidente²².

Escritores ocidentais, associando a idéia que os Serafins estão no pínculo da hierarquia angélica com a tradição de que o Diabo foi o maior dos anjos, usualmente assumem que Lúcifer tinha sido um serafim. Dionísio por si não podia fazer tal suposição, já que em seu sistema as ordens mais altas de anjos não tiveram nenhum contato com a terra. O Diabo não teve uma atuação principal no pensamento de Dionísio, e ele não montou uma hierarquia do mau para espelhar as hierarquias celeste ou terrestre²³. Intensamente místico, modos unitivos do pensamento religioso tendem a encontrar pouco espaço para um espírito ativo do Mal em um Cosmos onde todas as coisas procedem e retornam para Deus. A influência da teologia mística no Oriente, maior que no Ocidente, é uma razão para que a demonologia não se tenha desenvolvido tão categoricamente ou tão totalmente lá. Outra razão é a influência do "caminho negativo" como um todo: alguém simplesmente não pode dizer qualquer coisa muito segura sobre Deus ou o Diabo.

A Divinização — o processo de retorno a Deus — envolve todas as formas. Deus conhece tudo o que existe, naturalmente, mas não no senso que eles existem antes de ou separados do seu conhecimento e então Ele vem a conhecê-las.

Coisas são tampouco anteriores ou externas para Deus. O conhecimento de Deus das coisas as antecede, e é precisamente o que as produz. Qualquer coisa que existe, tem existência *em razão de* Deus a conhecer, e qualquer coisa que não existe carece de existência, razão verdadeira dEle não as conhecer. Coisas há porque elas existem *em* Deus. É menos justo falar que Deus cria o mundo *ex nihilo* do que dizer que Deus o produz fora de sua própria existência. Este distanciamento do misticismo para como o criacionismo *ex nihilo*, que tinha sido dominante desde o século IV, corre o risco de se tornar panteísmo. Mas Dionísio, ainda que tenha sido um panteísta, esteve distante de ser um panteísta. Tudo existe em

22. Gregório esteve atento a nove categorias e não às três tríades, e ele transpôs os Principados e as Virtudes.

23. O Diabo e a maldade são discutidos em DN 4.18-34 e aparecem somente tangencialmente em outra parte em Dionísio, e.g., EH 3.7; Epistolae, 8.

Deus e do amor e conhecimento de Deus. Tudo está em Deus de certa maneira, mas Deus também supera tudo totalmente. Deus é transcendente e imanente.

Deus não realiza ou atualiza tudo o que sabe. Deus conhece contingências que o escolhe para não atualizar. Isso não limita a força, o conhecimento, ou a vontade de Deus. Contudo, visto que vontade divina e o divino conhecimento são fixos e imutáveis tanto quanto são dinâmicos, o Cosmos que é atualizado e as contingências que são realizadas são absolutamente fixos. É logicamente possível que Deus poderia ter criado um Cosmos diferente, mas somente de modo lógico e não real, a natureza de Deus é eternamente fixa, tanto que a mente de Deus envolve as contingências e eternamente escolhe realizar umas e não outras. É falso dizer que Deus poderia ter criado um Cosmos diferente, porque "poderia ter" implica uma contradição impossível que a vontade imutável e o conhecimento absoluto de Deus são mutáveis e limitados. O Cosmos está absolutamente como ele é, e Deus é responsável por ele.

Com relação à maldade, como em um mundo feito do desejo de Deus, e onde todas as coisas têm sua existência em Deus, ela pode existir? Deus é amor, mas Deus não é um manjar. A maldade é a coisa mais distantemente concebida de existência dócil e suave. Deus é amor, mas o amor de Deus está como o vento do inverno frio que corta, penetra, agita, aterroriza e mata. Deus é o que é; e o que é, é. Isso é a nossa própria limitação, desejarmos que Deus seja conforme o que queremos que seja. O Deus de Dionísio é em parte o sereno Deus de luz dos neoplatonistas, mas Ele também é o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, cuja face ninguém pode apreciar.

Desde que Deus seja bom e tudo o que vem de Deus é bondade, tudo o que existe voltará para ele. Aqui, Dionísio foi colocado em frente a um dilema: uma posição monista radical, que sustentou que até a maldade era parte de Deus e deve, ainda que transformada, retornar para Deus no fim, sem comprometer a bondade de Deus.

Por outro lado, uma posição dualista de que a maldade é um princípio independente de Deus comprometeria a onipotência de Deus. Nenhuma posição se ajusta à posição cristã. Maldade não pode vir de Deus, ainda que isto seja uma contradição de Deus, e não pode ser um princípio independente, já que tudo vem de Deus. Consequentemente, a maldade não está, literalmente, em si própria. Isso é meramente uma deficiência, uma culpa, uma privação naquilo que é. O bem vem de uma causa universal; a maldade de muitas deficiências parciais. A maldade é uma culpa de bondade: ela não tem uma existência substancial, mas somente uma sombra. Em uma de suas grandes chuvas de palavras, Dionísio diz que a maldade é "uma culpa, uma deficiência, uma fraqueza, uma desproporção, um erro, sem objetivo, desagradável, sem vida, imprudente, irracional, defeituosa, irreal, sem causa, indeterminada, estéril, inerte, impotente,



Na Tentação de Cristo (*The Temptation of Christ*), o artista ressuscitou a primitiva tradição medieval, retratando o Diabo como semi-humano, um tanto de forma bestial. A ilustração mostra em diferentes planos todas as três tentações de Cristo, segundo Mateus 4:1-11. Meister de Schloss Lichtenstein, óleo sobre tela, século XV. Cortesia da Oesterreichische Galerie, Viena.

desordenada, incongruente, indefinida, escura, sem substância, e nunca possuidora de qualquer existência que seja."²⁴

O Cosmos é organizado dentro de uma *taxis hiera*, uma ordem sagrada, o plano sagrado de Deus, que é inalterável e absoluto. Nenhuma coisa desordenada (*ataktion*) pode existir. Harmonia é o acordo de todas as criaturas com este plano, dentro do qual a união essencial do Cosmos descansa. Esta união é realizada de forma que todas as criaturas são gradualmente levadas até Deus no processo de *theosis*, divinização. O propósito do Cosmos e a função das hierarquias são atrair o mundo para Deus. Por que Deus cria a diversidade para começar? Porque energia criativa infinita é inerente à sua natureza. Ele irrompe com energia, irradiando em variedade fecunda, força e brilho. Faz parte da natureza divina dissipar o presente do ser com desembaraço e ilimitada generosidade. Deus constrói privação no seu plano para o Cosmos, ainda que nós, com compreensão limitada, não saibamos como²⁵.

"Como os demônios, que foram trazidos da bondade, não são bons?" Dionísio responde a sua própria pergunta: Os demônios não são a maldade por natureza, mas por sua própria vontade. Os anjos caídos foram criados bons, como tudo mais no Cosmos, e como anjos eles receberam todo dom benévolo coincidente com seu *status*. A maldade não é inerente à matéria, ao corpo, aos animais, ou ao interior de qualquer coisa que exista. Ela procede da vontade de fazer o mal, de anjos e seres humanos caídos, os quais livremente usaram o livre-arbítrio para desejar o que não é bom, o que é irreal.

Então eles corrompem, enfraquecem e degradam a si próprios. Esta maldade não é produto da natureza, mas uma distorção da natureza, uma subtração da realidade que é a natureza. Ninguém pode dizer que a privação luta contra a bondade por meio da sua própria força, por ela ser literalmente inexistente. E ainda esta inexistência, como um vácuo, age para sugar as criaturas para baixo no vazio da não-existência.

A natureza do Diabo é real e boa, já que ele foi criado por Deus. Mas o Diabo livremente volta a sua vontade ao irreal. Para o degrau que vai, move-se para longe de Deus — que é bondade, existência e realidade — em direção àquele que é privação, inexistência, maldade. De todas as criaturas, o Diabo se moveu para mais longe de Deus e mais próximo do vazio. Como a baixa pressão no centro de um tornado, o vazio do Diabo exerce destruição real e terrível.

Maximus Confessor (c. 580-662), um aristocrata que se tornou monge e ascético, desenvolveu e interpretou o pensamento de Dionísio e por

24. DN 4.32; Rolt, p. 127.

25. R. Roques, *L'univers Dionysien* (Paris, 1954), pp. 36-92. A idéia da plenitude das formas não inclui tais formas impossíveis e autocontraditórias como uma vaca com asas ou um pato que compõe como Mozart: um pato que escrevesse O Casamento de Fígaro não seria um pato.

sua vez influenciou juntamente as igrejas orientais e ocidentais²⁶. Como Dionísio, Maximus foi um místico que enfatizou a divinização do Cosmos através da aspiração de Deus. Mais próximo do neoplatonismo que Dionísio, Maximus discutiu que Deus é um mônade antecedendo todos os seres e toda existência. O mônade, desconhecido em si próprio, é percebido por meio de seu movimento, sua energia. A união com Deus nunca é alcançável pelo conhecimento, mas somente pela graça de Deus, a qual transforma nossa natureza humana em uma imagem mais perfeita de Deus no modelo de Cristo. A existência do Diabo é boa; sua maldade resulta do mau uso, ignorante, de seu livre-arbítrio. Seu motivo é inveja de Deus e da humanidade²⁷. Mas o Diabo não é somente o inimigo de Deus; ele é "servidor" e "protetor" de Deus: Deus permite que ele nos tente, para nos ajudar a distinguir entre virtude e pecado, para permitir-nos alcançar virtude pela luta, nos ensinar humildade, habilitar-nos a discernir e odiar a maldade e ensinar-nos a dependência da força de Deus. O Diabo não força ninguém para o pecado. Pecamos por nossa própria vontade, mas Deus permite que Satã nos tente. Mas como, Maximus pergunta, isto pode ser? Como pode o Diabo, tendo sido arremessado para fora do paraíso, ter alguma comunicação com o Senhor Deus? Como poderia Satã ter permanecido antes do tribunal celeste de Deus e pedido permissão para tentar Jô?

A resposta de Maximus é que Satã não apareceu antes de Deus no paraíso em geral, mas, já que Deus está em toda a parte no Cosmos, Satã está em Sua presença onde quer que seja. Apesar de ser permitido estar ativo no Universo por enquanto, Satã e seus seguidores irão após o julgamento final sofrer a separação eterna de Deus, realidade e existência. Quando o resto do Cosmos for reunido com Deus e divinizado, aqueles que foram fiéis à não-vontade e à não-existência serão para sempre excluídos da alegre reunião²⁸.

John Climacus (c. 570-649) era um anacoreta que escreveu um tratado das virtudes monásticas intitulado *The Ladder of the Paradise* (A Escada para o Paraíso), uma descrição dos trinta degraus, ou passos, conduzindo para cima para a união com Deus. Como o Diabo e os demônios retiveram suas qualidades angélicas quando caíram, sua essência ou existência sempre permaneceu boa, mas sua atividade no mundo (*praxis*) é depravada

26. Veja *Fontes de Consulta para uma bibliografia de Maximus*. Trabalhos citados aqui estão em *Questões para Thalassius* (Questions to Thalassios) (QT); Capítulos na Caridade (Chapters on Charity) (Ch).

27. QT pref.; Ch 4.48. Compare John Damascene, *Contra os Maniqueístas* (Against the Manicheans), 14; Procópio de Gaza, *Comentários na Gênesis* (Commentaries on Genesis), 1.2.

28. QT pref., 11, 26, 31; Ch 2.67. Compare John Damascene, *The Orthodox Faith*, e Gregório, *O Grande*, *Moralia in Job*.

e mau. Demônios nos tentam e escavam três covas na estrada de salvação, na esperança de nos causar uma queda em ruína: a primeira cova é escavada para nos afastar das boas ações; a segunda para garantir que qualquer que seja a bondade que nós pensemos em fazer, não a façamos de acordo com a vontade de Deus; se as duas covas anteriores falham em nos apanhar, a terceira traz a tentação de nos tornarmos orgulhosos das nossas boas vidas. Somente reconhecendo que não podemos fazer nada, e que toda bondade vem de Deus, é que podemos evitar esta mais perigosa armadilha²⁹.

O mais influente teólogo do Oriente foi John de Damascus, ou John Damasceno (c. 675 — c. 750)³⁰. Influenciado por Aristóteles tanto quanto pela tradição de Dionísio, de Maximus Confessor e John Climacus, ele digeriu e sumariou os padres da igreja em todos os pontos principais da doutrina, incluindo diabolologia. Usado extensivamente por outros teólogos ortodoxos, o trabalho enciclopédico de Damasceno também afetou a tradição escolástica ocidental. A diabolologia de John é arraigada em seu ataque sobre o dualismo, o qual ele achou inerentemente ilógico. Se dois princípios cósmicos existissem, seriam totalmente opostos; de outra maneira compartilhariam um traço ou características dos que os antecederam, os quais os tornariam um primeiro princípio produzindo os dois. Se ambos existem, eles devem compartilhar pelo menos um traço, o qual será o primeiro princípio. Por isso, somente um princípio existe, e que nós chamamos de Deus.

Mas se somente um Deus existe, de onde vem o mal? Não é uma criação de parte de Deus nem se origina de Deus, ou mais, é uma privação de Deus, essencialmente inexistente. Nenhuma outra escolha existe. Damasceno, arraigado na teologia patrística, escolheu privação: "Maldade não é nada mais que culpa de bondade. "Bondade e maldade existem, mas somente a bondade é real; a existência da maldade consiste na privação da bondade. Maldade é somente uma perturbação da ordem natural. Tudo o que existe é bondade; qualquer maldade que existe nas criaturas é uma falha criada por suas próprias ações voluntárias. Deus sabe e previu que a privação resulta do mau emprego do livre-arbítrio, mas a causa única da privação não é Deus, mas o movimento independente do livre-arbítrio para longe de Deus. Ele sabe que gratuitamente a vontade produz o mal moral, mas também sabe que um Cosmos no qual não existe liber-

29. John Climacus, *The Ladder of the Paradise* (ἡ κλίμαξ τοῦ παραδείσου), esp. chap. 26. Veja S. Salaville, "Saint Jean Climaque, sa vie et son oeuvre" (*Etudes orientales*, 22 [1923], 440-454).

30. Veja *Fonte de Consultas para uma bibliografia de Damasceno*. Trabalhos citados aqui estão em *The Orthodox Faith* (OF); *Dialogue Against the Manicheans* (Man.).

dade não pode ser moralmente bom, e que o potencial para bondade necessariamente vincula um potencial para maldade. Deus é responsável por criar um Cosmos no qual a maldade existe, mas Ele não quer nem escolhe a maldade; verdadeiramente, sofre e morre de forma que o efeito do mal possa ser removido³¹.

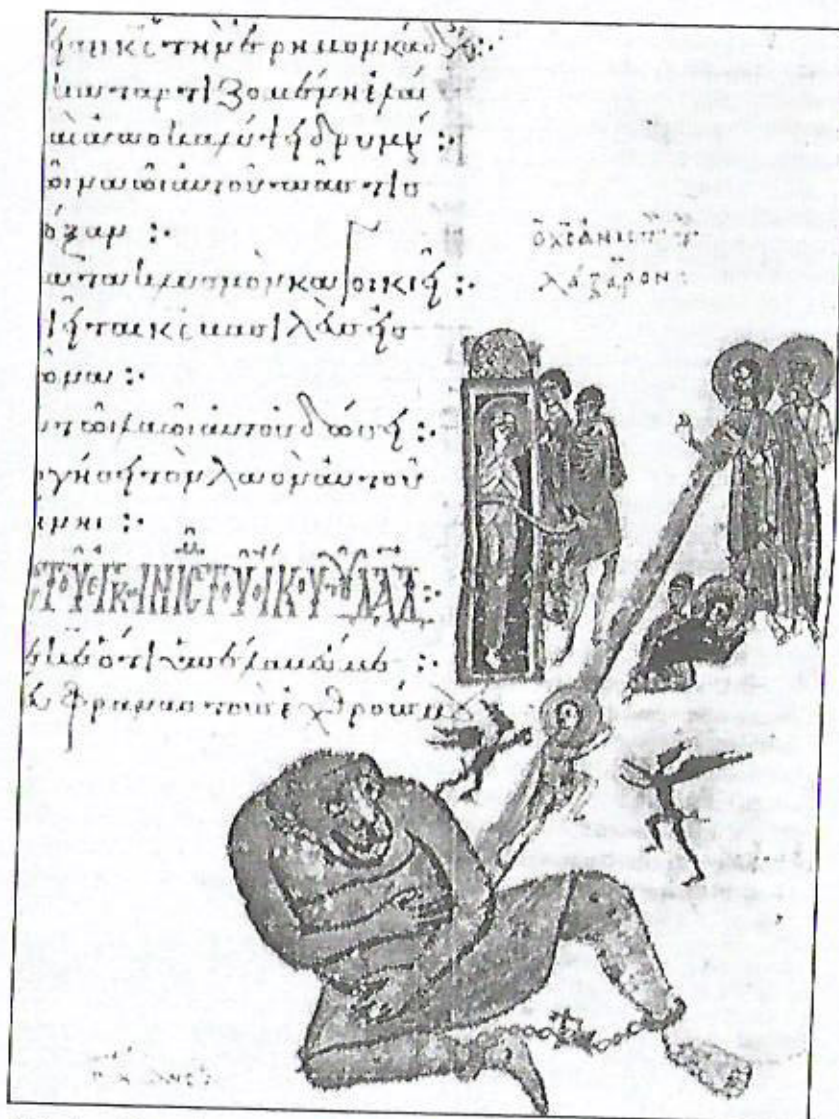
Em seu diálogo contra os maniqueístas, o oponente maniqueísta de John exige saber por que Deus, sabendo que o Diabo seria maldade, o criou. A resposta de John é que toda criatura, incluindo o Diabo, é criada bom. O mal do Diabo consiste na sua livre-arbítrio de abandonar a bondade. Sua liberdade de fazer maldade não podia ser encurtada sem abreviar a sua liberdade de fazer o bem. A livre-arbítrio do mal o privou de sua realidade moral; na queda, ele perdeu sua natureza angelical e se tornou uma sombra, uma coisa oca. Sob a influência de João, o Evangelista, Damasceno enfatizou a metáfora de luz e escuridão, com bondade e maldade. A privação da existência e da realidade — maldade — é análoga à privação da luz — sombra e escuridão. O Diabo caiu por causa do seu orgulho, e ele conduziu outros anjos e, então, pessoas após ele. Seguindo-o em maldade, viramos nossas costas para o que é real e brilhante e nos colocamos de frente com o que é irreal e sombrio³². A queda do Diabo o removeu de sua grande dignidade. Qualquer que seja seu grau prévio entre os anjos, ele e seus seguidores estariam agora no outro lado do grande golfo separando-os dos anjos bons³³.

O Diabo, a causa de toda morte e dor no mundo, será superado por Cristo e arremessado adiante com seus angelicais e humanos seguidores, na morte eterna e fogo. O Diabo não pode arrepender-se, porque ele é um ser puramente espiritual, assim como as almas humanas, sendo espirituais, não podem arrepender-se uma vez removidas pela morte de seus corpos. Esta explicação da inabilidade do Diabo se arrepender passou para o pensamento escolástico ocidental, mas este é um argumento fraco. Se os anjos, sendo puramente espirituais, estavam aptos a exercitar seu livre-arbítrio no iní-

31. Palavras por privação frequentemente usadas por de Damasceno: στέρησις, ἔλλειψις, ἀποβολή, ἀταξία. OF 2.4 οὐδὲ γὰρ ἑτερόν ἐστι τὸ καχὸν, εἰ μὴ τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις. Cf. Man. 13-14, 23, 37, 47, 50, 79, E Pelikan, pp. 220-222.

32. Mal como ἀποβολή da bondade que Deus cria: Man. 34-35, 68. OF 2.4: "em antes caindo longe da bondade, ele se tornou maldade" (πρῶτος ἀποστὰς τοῦ ἀγαθοῦ ἐν τῷ καχῷ ἐγένετο).

33. DF 2.3-4, 2.30, 3.1, 4. A vasta distância entre o Diabo e os anjos bons foi usada como um padrão de medida para descrever a imensidão do golfo separando os anjos e toda a criação de Deus dele mesmo. Man. 46: "O Serafim está mesmo mais longe abaixo de Deus que o Diabo está abaixo do Serafim" (πλέον ἀπέχει τὸ Σεραφίμ ἀπὸ Θεοῦ, ἢ περὶ ὁ πονηρὸς ἀπὸ τῶν Σεραφίμ). O Diabo não é mais um serafim. DF 2.3: Os bons anjos podem ou não ser iguais em sua essência, mas eles têm dignidades diferentes, passando a divina luz descendo de grau por grau, como em Dionísio. Os Maniqueístas dizem que o Diabo criou o mundo, mas nenhum anjo é capaz de criar: a força criativa reside somente em Deus.



Cristo traz Lázaro da morte. A alma de Lázaro é vista levantando das influências de um Diabo bestial caindo acorrentado no inferno enquanto diabos pretos tentam impedir a fuga. Ilustração do Byzantine Barbarini Psalter. A foto é cortesia da Biblioteca Apostólica.

cio, por que sua natureza espiritual deveria acusá-los de exercitá-la agora? Outros teólogos cristãos têm oferecido explicações: (1) Humanos podiam ser salvos como um gênero porque Cristo representou o gênero todo em seu sacrifício, mas cada anjo é um gênero em si, de tal forma que nenhuma representação de todos os anjos pode existir (este argumento presume um conhecimento de, ou pelo menos, um consenso, sobre a natureza dos anjos, mas nada disso existe). (2) Seres humanos poderiam pleitear uma circunstância extenuante daqueles que caíram após terem sido tentados por outro tipo de existência, Satã, mas os anjos da maldade não poderiam oferecer semelhante justificação (nenhuma razão lógica existe, pois a culpa de justificação significa danação eterna). (3) O Diabo pode de fato ser salvo. Se Deus ainda não salvou o Diabo, é possível que possa fazê-lo no futuro — ou, colocando em termos mais sofisticados, não é necessário assumir que na economia da eternidade de Deus não tenha espaço para a salvação de Satã. Os meios de sua salvação poderiam ser bem diferentes, e justamente tão miraculosos e bizarros, como os meios da salvação do ser humano³⁴.

Michael Psellos (1018-1078), um conselheiro influente para o tribunal imperial e um líder do renascimento da universidade do século XI, literatura clássica e filosofia em Constantinopla, era um professor de filosofia. Não sistemático, discursivo, e às vezes inconsistente, ele discutiu diabolologia em vários trabalhos, esclarecendo suas visões próprias e expondo aquelas dos hereges as quais ele se opunha.

Suas visões neoplatônicas foram influentes em Bizâncio e no Ocidente renascentista, onde Ficino as usou e as promoveu.³⁵

O Diabo e os demônios são anjos que caíram, através de seu livre-arbítrio, e são imperdoáveis porque não podem oferecer circunstâncias atenuantes da tentação pela sua ruína. Uma vez caídos, eles formam seis grupos, tipos ou ordens. Aqui Psellos aplicou idéias neoplatônicas para o Cristianismo de forma original: ofereceu uma sistemática de demônios que pouco se assemelha à tradição dos anjos caídos ou às hierarquias de Dionísio. Mais propriamente, ela é profundamente arraigada na demonologia dos neoplatonistas pagãos, os quais tinham suposto que os demônios seriam entidades ambivalentes entre os deuses e os homens em vez de anjos caídos. Psellos remodela esses demônios naturais como anjos cristãos caídos e faz tentativas um tanto diferenciadas para ajustá-los na demonologia cristã. Os demônios mais altos são os *leliouria*, os brilhantes ou incandescentes, habitam o éter, a esfera de ar rarefeito além da lua. Depois vêm os *aeria*, demônios do ar abaixo da lua; o *chthonia*, que habita a terra; o *hydraia* ou

34. DF 2.4, 4.4; Man.45. DF 2.2: O Diabo não tem corpo: ἀσώματος. Cf. Dionísio. DN 4.1, 4.27.

35. Para uma bibliografia de Psellos, veja Fontes de Consulta. Seu On the Work of the Demons é abreviado aqui como WD. Marsílio Ficino (1433-1499) era um platonista da Renascença.

enalia, que vive na água; o *hypochthonia*, que vive sob a terra; e, mais abaixo, os *misophaes*, aqueles que odeiam a luz e vivem cegos e quase inconscientes nas profundezas mais baixas do inferno³⁶.

Os demônios, ainda que não se importem com eles próprios, são profundamente influenciados pela natureza material das regiões nas quais vivem³⁷.

O Diabo e os demônios nos atacam e tentam de forma a frustrar a nossa salvação no plano de Deus. Eles fervilham em toda a parte, na terra, no mar e no ar. Os demônios mais altos agem diretamente sobre os sentidos humanos e indiretamente sobre o intelecto; usando sua "ação imaginativa", *phantastikos*, provocam imagens em nossas mentes. Os demônios mais baixos têm mentes como a dos animais. Estes espíritos brutais e que grunhem precipitam-se cruelmente sobre nós, causando doenças e acidentes fatais, e nos possuindo. É por isso que pessoas possuídas frequentemente exibem um comportamento animal. Os demônios mais baixos são completamente sem intelecto ou livre-arbítrio: eles agem por instinto, saltando sobre os humanos como pulgas, simplesmente porque estamos mortos e vivos. Eles assombram certos lugares e impensadamente atacam em qualquer lugar. Uma pessoa possuída pode ser reconhecida pelo deslocamento de sua personalidade normal. Possessão pode ser reconhecida em animais pelas alterações em seu comportamento normal, assim como as vacas que cessam de dar leite. A confusão potencial da possessão como doença não escapou a Psellos, que discutiu que devemos sempre buscar causas físicas de comportamento anormal antes de assumir que seja pos-

36. No τὰς τρεῖς, classificações de demônios, veja WD, II; J. Grosdidier de Matons, "Psellos et le monde de l'irrationnel", *Recherches sur le XI^e siècle* (Paris, 1976), pp. 343-349; A. Ducellier, "Le diable à Byzance", em *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979), pp. 197-212; K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos* (Brno, 1927), pp. 7-12. Proclus e Olympiodorus tinham categorias similares. As palavras mais comuns de Psellos para "demônio" são δαίμων, δαιμόνιον, πνεῦμα, στοιχεῖον, στοιχείον, "elemento" em Grego clássico, se tornou uma comum recente palavra grega para "demônio". Ver A. Delatte e C. Jassierand, "Contribution à l'étude de la démonologie byzantine", *Mélanges J. Bidez*, vol. 2 (Brussels, 1934), pp. 207-232. Categorias de Psellos: λελιούρα, ἀέρις, χθόνια, ὄρατα, ἐνάτια, ὑποχθόνια, μισοφάες.

37. Psellos é inconsistente quanto ao fato de os demônios terem corpos. Em WD 10, ele discute se eles o possuem, e em WD 7 especifica que seus corpos são reais ainda que invisíveis: eles podem escolher a forma que quiserem. Em WD 8, ambos, anjos e demônios, têm corpos, mas os corpos dos anjos são claros e brilhantes enquanto os dos demônios são nublados e opacos. Os corpos dos anjos são imateriais e por isso podem passar através de substâncias sólidas, mas os dos demônios, especialmente aqueles dos demônios mais baixos, é material o bastante para impedir tal penetração. Ainda em seu *Life of Saint Auxentius* (*Vida de Santo Auxentius*) e em outra parte, ele se inclina para a visão de que os demônios são imateriais. Seu argumento em Auxentius, de que todos os demônios são igualmente ruins e nada é influenciado pelas coisas materiais, é uma visão mais popular e menos filosófica. Em WD 16-18 ele discute que os demônios não são nem fêmea nem macho, mas capazes de assumir a forma de qualquer sexo; eles também podem falar qualquer língua que queiram. Quando os santos os golpeiam com um soco, eles sentem dor: WD 17.

sessão. Os demônios mais baixos, às vezes, podem falar e retratar oráculos falsos, mas os demônios mais baixos, os *misophaes* ou "inimigos leves", são inteiramente incapazes de se comunicar, e eles interpretam as pessoas possuídas como cegas, mudas ou surdas. Os demônios podem ser derrotados pelo nome de Jesus, o sinal da cruz, a invocação dos santos, a leitura de Evangelhos, óleo ou água benta, relíquias, confissão ou imposição de mãos. Os demônios particularmente sentem a força de homens e mulheres sagrados, especialmente ascéticos, que são capazes de retirá-los, dos corpos dos possuídos gritando de dor³⁸.

Os esquemas bizarros de Psellos eram inconsistentes e sem refino. Uma combinação de idéias filosóficas pagãs com as tradições demoníacas populares estava distante e era também incongruente em relação à tradição cristã para ter um vivo e duradouro efeito. Por um lado, tais demônios podem dificilmente ser identificados como os anjos caídos, e o esquema de Psellos não esclarece se a hierarquia angelical, após a queda deles, é rebaixada ou invertida: sendo assim, se aqueles anjos que estiveram mais alto antes da queda permanecem demônios mais altos mais tarde, ou se tornam os demônios mais baixos em uma hierarquia invertida. A posição do próprio Diabo é impossível de se atribuir no esquema. A complexidade do esquema não ficou clara para as percepções vivas da experiência sentida, e isso serve como um exemplo da impraticabilidade de tomar especulações metafísicas em detalhes que são também distantes de problemas reais.

As heresias dualistas do Oriente produziram suas próprias diabológicas. Por volta do século VIII, a era dos grandes debates teológicos sobre os ensinamentos centrais do Cristianismo terminou, ainda que Arian, Nestorian e heréticos Monophysite sobrevivessem em áreas distantes. Heresias medievais tenderam a ser menos intelectuais que as grandes heresias, relacionaram-se mais com moralidade e prática do que com metafísica. No todo, a heresia medieval era menos um problema na Igreja oriental do que na ocidental. A ênfase sobre a abordagem apofática e mística no Ocidente significou que isso definiu uma doutrina menos precisa e deixou mais espaço para a variedade. A estrutura eclesiástica tolerou uma vasta diversidade de opinião e prática, em contraste ao papado do século XI até o XIII, os quais definiram todo ensinamento em não-conformidade com aquele de Roma como herético. Ainda heresias dualistas medievais apareceram primeiro no Oriente. Do século X à conquista turca no século XV, a Igreja bizantina foi enfrentada com visões dualistas que eram sonantes e persistentes.

As heresias dualistas estavam arraigadas em Gnosticismo asiático e espalhadas pela Ásia Menor na Trácia e Bulgária. A ascendência exata do dualismo bizantino é disputada, e a cronologia e relação de paulicianos,

38. WD 10-24. Veja P. — P. Joannou, *Démonologie critique populaire et démonologie*, au XI^e siècle (Wiesbaden, 1971), pp. 41-46; Grosdidier, pp. 343-349.

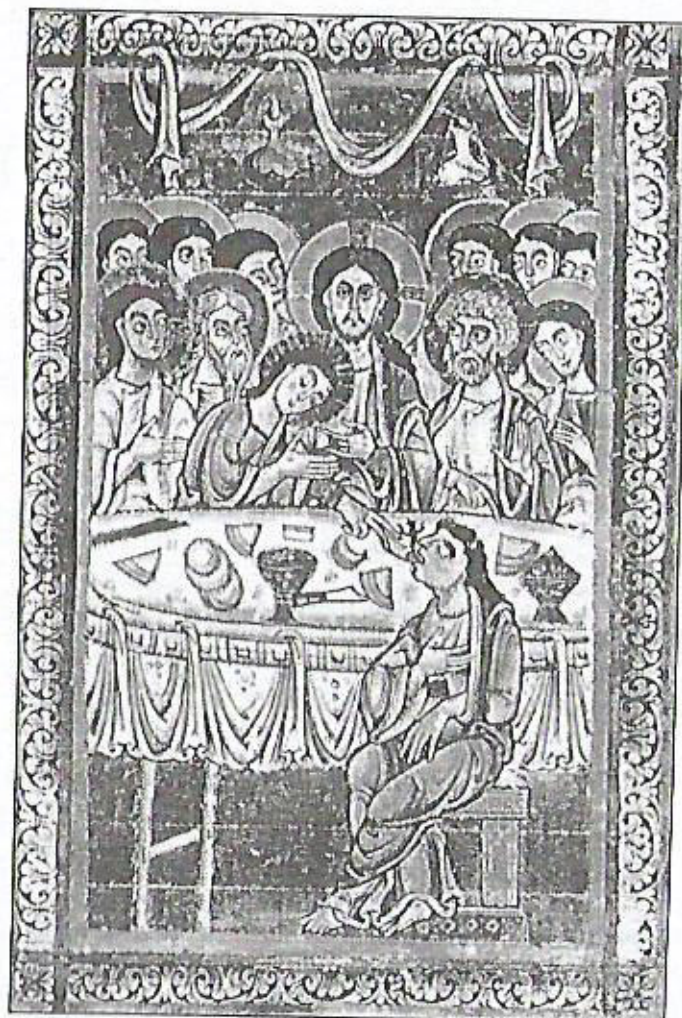
messalinos (Euchites), bogomils búlgaros e bogomils bizantinos ainda são incertas. A heresia búlgara foi fundada por volta do ano 950 por um homem chamado Bogomil, "Amado de Deus", que levou idéias existentes previamente do gnosticismo, maniqueísmo e possivelmente paulicianismo e Messalianismo, e os uniu em uma heresia nova³⁹. Os bogomils ganharam apoio forte na Bulgária, possivelmente por causa de sentimentos anti-bizantinos entre os búlgaros ou sentimentos de anti-búlgaros entre os eslavos, e antes do século XI eles tiveram adeptos fortes dentro do próprio império bizantino.

No século XII o bogomilismo começou a decair em Bizâncio mas se espalhou para a Sérvia, Rússia e Europa ocidental. Sobras da heresia persistiram na Macedônia até a conquista turca no século XV. Durante o século XII o Bogomilismo se dividiu em dois grupos, um ensinando um dualismo absoluto (a ordem de Drugunthia, Dragovitsa ou Dragovitch), o outro orando por um dualismo mitigado (a ordem da Bulgária). Folclore derivado de fontes de Bogomil persistiu muito tempo depois do desaparecimento da heresia formal.

Diabologia era o pensamento central de Bogomil. Para os dualistas absolutos, o Diabo era um deus da escuridão e uma maldade independente do Deus de bondade e luz. Para os dualistas mitigados, o Diabo era subordinado a Deus, mas mesmo assim exercitou poderes enormes e quase independentes na terra. De acordo com uma visão, o verdadeiro Deus, um Deus de espírito muito distante deste Cosmos material, tem dois filhos, o ser mais velho, o Diabo, e o ser mais jovem, o Cristo⁴⁰. O filho mais velho, Satanael, existiu antes de Cristo. Criado bom como todos os outros anjos, ele tinha mais mérito e sentou-se à mão direita do Pai como o intendente

39. Para uma bibliografia das heresias dualistas no Leste veja *Fontes de Consulta*. Eu apresento uma visão composta do Bogomilismo aqui; na realidade, variações consideráveis aconteceram em tempo e espaço.

40. Interpretações extensamente diferentes existem. H. A. Puech e A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomites de Cosmo le prêtre* (Paris, 1945), questionou que o Bogomilismo original descrito pelo pensamento de Cosmo como o Diabo sendo o filho mais jovem de Deus, descrevendo sobre a parábola do pródigo em Lucas 15, mas M. Loos, esp. em "Satanás als Erstgeborener Gottes", *Byzantinobulgarica*, 3 (1969), 23-35, negou isto, reivindicando que o Bogomilismo só usou alegoricamente Lucas 15 e não aplicou isto ao mito dos dois filhos. Psellus teve a própria interpretação estranha dele, não confirmada por qualquer outra fonte: que o Bogomilismo acreditou que o Pai, o Filho e o Diabo constituiram um tipo de Trindade no qual o Pai regeu em cima de coisas eternas (ὁπερὸς αἰών), o Diabo em cima das coisas deste mundo (τῶν ἐγκόσμιων) e o Filho em cima de coisas divinas (τὰ ὁράνια). Alguns hereges cultuaram Cristo e o Diabo, buscando a reconciliação entre eles; algum cultuaram o Cristo só, reconhecendo o poder do Diabo entretanto em cima da terra; alguns, buscando os prazeres e glórias deste mundo, cultuaram o Diabo só. Este refinamento provavelmente existiu só na imaginação de Psellus. No século IX, Photius tinha se sentido já obrigado a se manifestar contra esses que acreditavam que o Diabo teve um pai, embora insistindo que ele teve só "crianças"; quer dizer, pecadores (Photius, *Perguntas para Amphilochius*, 47).



A Última Ceia, Cristo oferece para Judas o pão Eucarístico; quando Judas o recebe, o Diabo entra nele e o encoraja à traição do seu Mestre (João 13:26-27). O Diabo aqui é mostrado como um diabinho preto ou *eidolon*. Ilustração do Livro de Evangelho do Imperador Henrique III, Alemanha, século XI. Cortesia do Dr. Ludwig Reichert Verlag.

de Deus. Mas Satanael era um intendente injusto (Lucas 16:1-9) e ficou descontente com a posição subordinada dele. Em seu orgulho, desejou ter o trono dele tão alto quanto o de Deus e por isso se rebelou. Um terço dos anjos se uniu a ele por respeito à sua alta dignidade e porque eles estavam habituados a seguir o seu comando. Ele também lhes prometeu liberdade dos deveres litúrgicos cansativos que lhes obrigavam a executar diante do trono de Deus. Como resultado da rebelião deles, Deus empurrou Satanael e os seguidores dele para fora do céu.

Vagando no vazio, o Diabo se determinou a fazer um mundo novo para residir. Na criação de Aping de Deus, ele declarou que "Assim como Deus criou o céu e a terra, eu farei um segundo céu agora como um segundo Deus".⁴¹

Este "segundo céu" é este Cosmos. Satanael, criador do Universo no qual vivemos, é o Deus Criador do Antigo Testamento, e uma entidade perversa o bastante, pois, para criar este mundo material com sua grosseria, miséria e sofrimento, deve ser má. O Diabo que era o mestre de Moisés compôs ele mesmo o Pentateuco, e o Antigo Testamento inteiro estava inspirado por Satanás (entretanto alguns bogomils aceitaram a inspiração divina dos salmos e dos profetas). Inspecionando a criação dele e achando isso satisfatoriamente repelente, Satanael fez um ser sensível — Adão — que ele formou fora da terra e da água. Mas quando ele ficou de pé, Satanael ficou aborrecido por achá-lo defeituoso. A vida estava gotejando para fora do pé direito de Adão e o dedo dianteiro tinha a forma de uma serpente. Satanael soprou o espírito em Adão, mas novamente gotejou fora, neste momento se tornando a própria serpente. Desesperado, Satanael foi obrigado a se virar para seu velho inimigo, Deus, pedindo ajuda, implorando-lhe que ajudasse a criar a humanidade e o prometendo que se cooperasse Lhe permitiria compartilhar no governo dela. Deus, desejando preencher os graus dos anjos esvaziados pela rebelião antiga no céu, concordou. Uma versão mais lúrida da história diz que o corpo de Adão ficou deitado inanimado durante trezentos anos depois que Satanael havia tentado animá-lo em vão. Enquanto Adão se deitava insensível, Satanael vagou pelo mundo que ele tinha criado, se enchendo com a carne de animais sujos. Voltando a Adão, ele fechou todos os orifícios corporais de Adão com as suas mãos e então, para mantê-lo corrompido e aprisionado, vomitou a refeição dele na boca de Adão. O propósito deste enredo de desedificação é ilustrar um ponto central da antropologia de Bogomil: a alma humana, uma criação do verdadeiro bom Deus, é aprisionada no corpo humano que é uma criação de Satanael, o falso deus, que enganou Deus, que o ajudou e agora mantém a alma prisioneira em um corpo repugnante e sujo.

41. Euthymius Zigabenus, *Panóplia* 27.7: ποιήσω χάριω δευτερον οὐδανόν, ὡς δευτερος θεός. Para o Diabo como macaco de Deus, veja Satanás, pp. 94-95.

Depois de Adão, Deus ajudou também o Diabo a criar Eva. Satanael, assumindo a forma da serpente, teve relacionamento com Eva, procriando os gêmeos, Caim e sua irmã Calomena⁴².

Depois, em uma união natural com Adão, Eva concebeu Abel, que foi morto por Caim, introduzindo, assim, o assassinato no mundo. Deus castigou Satanael por corromper Eva, privando-o da forma divina dele e do seu poder de criar, de forma que então ele ficou escuro e feio. Mesmo assim, Deus deixou Satanael com domínio sobre o universo material por sete eras. Satanael deu a Lei a Moisés como meio de manter o seu controle sobre a humanidade. Deus e o Diabo estão presos a uma luta terrível para o controle do Cosmos, e a humanidade é o campo de batalha principal. O Diabo busca nos persuadir a cultuá-lo e o adorar no lugar de Deus e nomeia demônios para residir em cada alma humana para nos manter confinados nas sombras. A opressão de Satanael sobre a humanidade era tão grande que fomos feitos incapazes de sair de nosso revestimento material e preencher novamente os graus vazios dos anjos, como tinha pretendido Deus quando concordou em ajudar Satanael a nos criar.

Mas Deus pretendeu nos salvar. Depois de 5.500 anos, ele produziu o Filho e o Espírito Santo e enviou Cristo, a Palavra do seu Coração — até a terra. Cristo entrou na Virgem Maria Santificada pela orelha direita, como convinha à Palavra de Deus, e também nasceu pela orelha direita dela. Cristo, identificado com o arcanjo Miguel, não teve nenhum corpo carnal (talvez felizmente para Maria, dadas as circunstâncias), mas um corpo completamente divino, e então ele realmente não sofreu ou morreu na cruz. A missão dele era contar à humanidade a sua verdadeira condição, permitindo se unir a ele e escapar de seus corpos aprisionadores. Derrotado por Cristo/Miguel, que volta triunfalmente aos céus e toma o lugar de Satanael à mão direita de Deus, Satanael é expulso dos céus, perdendo o sufixo divino — *el* ("Deus") e se tornando o Satanás somente. Esta "segunda" queda de Satanás é estruturalmente idêntica à primeira queda dele e à sua ruína final ao término do mundo.

Para participar no ato de salvação e se unir com Deus, temos que rejeitar e menosprezar o assunto, a criação e a armadilha do Diabo. Os Bogomil rejeitaram os sacramentos cristãos que usam coisas como água, vinho e pão e substituíram o batismo e a eucaristia pela simples imposição de mãos. Eles rejeitaram a cruz que não só era material mas uma mentira, já que Cristo nunca realmente morreu. Eles menosprezaram edifícios da igreja. Os demônios, disseram, estavam acostumados a morar no Templo em Jerusalém, o centro do culto satânico promovido por Moisés, mas agora eles vivem em Hagia Sophia, o centro da impostura Cristã Ortodoxa na Constantinopla.

42. Para Caim como o filho de Satanás e o símbolo da maldade, veja R. Mellinkoff, *The Mark of Cain* (Berkeley, 1981).

O sacerdócio é inútil. Milagres que os católicos reivindicam que Deus opera pelos santos são na realidade truques dos demônios que amam usar este assunto para nos desorientar. Só por meio do asceticismo, rejeitando carne, vinho, matrimônio, sexo e procriação, podemos ficar longe deste assunto e caminhar em direção à verdadeira realidade espiritual. No fim dos tempos, Satanás ficará mais uma vez perdido no mundo, mas depois de um tempo Cristo/Miguel retornará e o destruirá, junto com os corpos humanos e o mundo material inteiro. O reino de Deus, justiça, alegria e a espiritualidade totalmente imaterial reinarão então para sempre no Cosmos⁴³.

As convicções de Bogomil persistiram em folclore, especialmente entre os eslavos, muito depois do desaparecimento da religião de Bogomil. Deus e Satanás freqüentemente aparecem como camaradas, irmãos ou sócios. Deus cria o Satanás de sua própria sombra. Deus e Satanás existem antes da criação do mundo. Eles disputam quem deveria criar a humanidade, concordando finalmente que Deus deveria criar a alma e o Diabo o corpo; quando morrermos, nossas almas voltam ao céu, mas os corpos afundam nas garras do Diabo⁴⁴.

Por que convicções de Bogomil retiveram, ou pelo menos recuperaram, o vigor delas depois de sete séculos de oposição através da tradição cristã? Era apesar de ou por serem grotescas?

43. Psells acusou o Euchites e Bogomils de práticas orgiásticas, incluindo um satânico que se diverte onde os homens e as mulheres festejam e então apagam as luzes e caem em relacionamento promíscuo como incesto e homossexualidade. Crianças nascidas destas uniões foram trazidas de volta à assembleia satânica oito dias depois do nascimento (uma paródia do procedimento cristão habitual de batismo), mortas, oferecidas ao Satanás e comidas. A história de tais acusações é longa. Veja J. B. Russell e M. W. Wyndham, "Feitiçaria e a Demonização da Heresia", *Mediaevalia*, 2 (1976), 1-21. Euthymius Zigabenus também menciona práticas satânicas. A idéia parece ter sido baseada nas práticas alegadas do Barbelo e Carpocratian Gnostics, especialmente como descrito no Panarion de Epiphanius. Historiadores debatem se qualquer destas verdades é inerente a tais acusações. Os argumentos principais contra eles são (1) o preconceito das fontes; (2) a repetição deles de uma tradição literária que volta pelo menos até o reinado de Antiochus IV Epiphanes na Síria; (3) o asceticismo amplamente atestado dos hereses. Os argumentos principais a favor deles são (1) a compatibilidade de asceticismo com libertinagem sempre que são feitas distinções entre o iluminado ou perfeito (a quem são negados tais prazeres) e o não-iniciado (ao qual tudo é permitido antes de sua perfeição); (2) a tendência natural de alguns, percebendo que o Diabo é o senhor absoluto deste mundo e de todos seus prazeres materiais, decidir servi-lo em vez do Deus distante, espiritual; (3) a existência indisputada de práticas orgiásticas e cultos em ambos no velho mundo pagão e no mundo moderno; (4) o fato óbvio que alguém, se herege ou ortodoxo, teve que inventar tais idéias, junto com o princípio psicológico que qualquer maldade ou perversão pode ser pensamento de vontade atualmente tendo sido executada em algum lugar por alguém. É duvidoso que o debate esteja solucionado.

44. Obolensky, pp. 277-282; Runciman, pp. 86-87. Para o aparecimento de velhas e difundidas duplas na religião (por exemplo, Horus/Seth) como análogos a Cristo/Satanás, veja Diabo, pp. 57-60, 80-84.

Certamente, as condições sociais e políticas do século XI encorajaram a rebelião contra o estabelecimento da ortodoxia, se católica ou bizantina, mas condições favorecem freqüentemente rebeliões contra o estabelecimento. Por que dualismo em particular? Em primeiro lugar, o dualismo de Bogomil, com todos os seus exageros lúridos, não é completamente distante daquele inerente à cristandade popular. No espectro que vai de monismo absoluto a dualismo absoluto, Cristianismo ortodoxo está mais ao lado de monismo que do bogomilismo, mas o Cristianismo popular compartilha muitas hipóteses dualísticas, inclusive uma desconfiança das coisas deste mundo, o encorajamento do asceticismo e o reconhecimento do poder de Satanás, embora temporário e ilusório. O dualismo de Bogomil é em grande parte um exagero e uma distorção destas visões ortodoxas que mascaram uma mitologia estranha. Em segundo lugar, o senso que somos radicalmente alienados de uma realidade de beleza, verdade e luz parece profundamente arraigado na experiência humana. Ao longo da existência humana, praticamente em toda sociedade e em todo tempo e lugar, alguns sentiram a atração forte de religiões e filosofias que oferecem esperança de atravessar aquela abertura percebida, de remover aquele senso de alienação e de restabelecer no lugar legítimo na realidade.

A demonologia popular bizantina foi derivada da teologia e das vidas monásticas e de santos, como também de sobrevivências pagãs, inclusive magia. Em equilíbrio, a demonologia popular era completamente cristã, arraigada especialmente de forma profunda na literatura dos padres do deserto, e os elementos pagãos foram exagerados por historiadores pouco familiarizados com a tradição patrística⁴⁵. Os demônios podiam modificar-se, tomando a forma de homens, mulheres, animais ou monstros. Freqüentemente, eram deformados como símbolo da privação deles: eles podem, por exemplo, ficar sem cabeça. Ou eram pretos e assim popularmente associados com as sombras e a privação de luz. Na arte bizantina, demônios são geralmente antropomorfos, parecendo anjos; entretanto, freqüentemente menores e pretos, embora tendo chifres ou um rabo ocasionalmente, mas na maior parte reconhecivelmente humanóides. Nos séculos XV e XVI, uma troca radical do humanóide para o monstruoso aconteceu na Grécia, Romênia e Rússia, quando os demônios assumiram formas crescentemente bestiais. As formas mais comuns de animal em folclore são ovelhas, cachorros, gado, corvos e porcos.

Demônios demonstram sua natureza repulsiva tanto pelas ações como pelas suas formas: eles emitem fedores terríveis, comem excremento ou então forçam aqueles seus possuídos a agirem assim. Os seus nomes tra-

45. Na demonologia popular, especialmente veja Joannou, Ducellier, Delatte e Jusserand; e M. Garidís, "L'évolution L'iconographie du démon dans la période postbyzantine", *l'information d'histoire d'art*, 12 (1967), 143-155.

em a diversidade cultural das origens: alguns são bárbaros de linguagem inarticulada; alguns vêm de folclore-lenda antiga, como "A Mulher Bonita das Colinas"; alguns indicam as atividades deles, como "Poder" ou "Frenesi"; alguns conservam os nomes de divindades antigas como Zeus ou Artemis, seguindo a tradição patrística que os velhos deuses realmente eram demônios; e alguns têm nomes tradicionais judaico-cristãos como Belzebu ou Azazel. Os demônios habitam os quatro cantos da Terra mas assombram certas localidades mais que outras, especialmente templos pagãos e lugares desertos, e eles são mais poderosos em certas horas — meio-dia e meia-noite, por exemplo — que outras. Eles proliferam em todos os lugares⁴⁶.

Demônios seguem o desejo do Diabo em nos ferir, mas também são cautelosos e reservados, temendo derrota. Uma vez que tenham possuído uma pessoa, por exemplo, querem normalmente se esconder nela; sentindo-se confortável e temendo a dor de exorcismo, eles disfarçam ou mitigam as suas atividades, a menos que sejam forçados por um homem santo a se revelar. Enquanto isso, causam males, até mesmo doença mental, e provocam tempestades, naufrágios e outros desastres. Na ocasião, incentivados, eles assumem uma forma visível para atacar as suas vítimas com porretes, pedras ou clavas. Um modo favorito de agressão é lançar as pessoas de precipícios. Usando os seus poderes de ilusão (*phasmata mechanai* ou *mechanemata*), atacaram a cabana de um ermitão com machados e tochas, o arrastando finalmente para fora de suas fundações com uma corda. Eles emitem gritos, chamadas para ajuda e outros barulhos, usam pulgas, piolho e outros insetos para nos atormentar.

Nenhum ataque físico é tão satisfatório para os demônios como uma tentação bem-sucedida; a corrupção da alma é infinitamente superior ao sofrimento do corpo. Demônios não só causam pecado, mas são atraídos por sua presença, de forma que pecadores se abrem a tentações adicionais e até mesmo para possessão. Cada demônio se especializa em um vício particular, que ele se esforça para promover. Feitiçaria, magia e adivinhação são especialidades favoritas; entretanto, o folclore bizantino, assim como o do Ocidente, era ambivalente sobre magia. Velhas e neoplatônicas raízes da magia foram tiradas de uma tradição que percebeu magia como manipulação do natural, em lugar de forças sobrenaturais. Tais suposições permitiram a prática de magia sem pecado, e muitos padres combinaram magia e oração, preces e súplicas, para o bem das suas congregações.

Tal magia, em lugar de confiar na ajuda deles, era sentida como capaz de mandar os demônios embora. Por outro lado, uma visão mais naturalista do Cosmos, derivada de Aristóteles, teve pequeno espaço para o oculto, conexões inobservadas reivindicadas pela magia e quando combi-

nadas com suposições cristãs que conduziram à idéia que magia necessariamente depende da ação de demônios. Nesta visão, apoiada como estava pelas proibições do Antigo e Novo Testamento contra a feitiçaria, toda magia e adivinhação eram más e trabalho de demônios⁴⁷.

Para nos proteger contra demônios temos que confiar na graça de Deus. Podemos chamar o nome de Jesus, pedindo especificamente até mesmo a destruição do demônio, dizendo a ele "Possa Cristo te punir". Podemos fazer o sinal da cruz ou usar outros sinais santos. Deveríamos tratar os demônios com desprezo, abstendo-nos preferivelmente de fazer a cortesia de nos endereçar diretamente a eles, chamando Deus ou os santos para nos ajudar. Podemos usar magia contra eles (entretanto os teólogos advertem contra isto), ou, se pudermos colocar nossas mãos neles, chicoteá-los, golpeá-los ou queimá-los, porque eles temem o fogo intensamente. O poder dos santos contra demônios é extraordinário. A presença de um santo faz o demônio se revelar contra a sua vontade e ser destruído. Lidando com qualquer manifestação sobrenatural, o cristão tem que se preocupar e usar o poder de discernimento para distinguir entre aparições endiabradas das divinas. Um monge que tinha confundido um com o outro contou que ele deveria ter exigido uma prova do espírito, como exigir que fizesse o sinal da cruz ou cantasse o "Santo, Santo, Santo"⁴⁸.

Tais convicções indicam o senso penetrante do poder demoníaco no pensamento popular bizantino, que, como no Ocidente, mediou as visões de teólogos. Elementos pagãos são raros, especialmente em diabolologia como contraposto na demonologia secundária; não existe espaço para o Diabo no paganismo; ele assim aparece sempre, pelo menos implicitamente, em contextos cristãos.

Essas lendas populares e convicções tendem, em geral, a ser triviais e inconsequentes. Não se confronta seriamente o problema da maldade e do sofrimento, mantendo o sentimento de vítima da tendência humana de se perder em detalhes sem importância e de se evadir da discussão.

46. Garidis; Delatte e Jusserand, pp. 218-227; Joannou, pp. 10-26.

47. Delatte e Jusserand, pp. 227-230; Joannou, pp. 14-25.

48. Joannou, pp. 22-25; Ducellier, pág. 205.

O DIABO MUÇULMANO

A tradição muçulmana sobre o Diabo é intimamente relacionada a outras duas grandes religiões ocidentais: Judaísmo e Cristianismo. Os princípios do Islã são monoteísmo rígido e submissão absoluta ao testamento de Deus. Para os muçulmanos, a revelação do Antigo Testamento foi substituída pelo Novo Testamento, que por sua vez foi substituído pela revelação de Deus do *Alcorão* para Muhammad. Muhammad (570-632 d.C.) nasceu em Meca, numa comunidade de comércio cosmopolita, onde ainda jovem esteve em contato com os pensamentos judeu e cristão como também com o pensamento árabe pagão. Por volta do ano 610, o arcanjo Gabriel revelou a ele os conteúdos de um livro — o *Alcorão* — cujo protótipo estava no sétimo céu. O historiador identifica os componentes intelectuais do *Alcorão*, mas para os muçulmanos o livro santo não pode ser entendido como o produto de mentes humanas ou de um ambiente cultural para eles é a palavra direta de Deus, escrita no céu e ditada pelo arcanjo ao profeta. No Cristianismo, a Bíblia é uma contingência da pessoa de Jesus Cristo em que Ele é a Palavra; no Islã, a Escritura tem infinitamente mais autoridade que a pessoa de Muhammad, que é o veículo da Palavra.

Após o ano de 622, quando Muhammad saiu de Meca para Medina na Hégira, a viagem a partir da qual o calendário muçulmano é datado, o Islã varreu o Oriente Médio e o Mediterrâneo, estabelecendo-se como uma das grandes forças culturais do mundo.

Durante os dois séculos da fundação do califado de Abbasid, de 750 a 950, as doutrinas básicas do Islã eram fixas, brutalmente da mesma forma que as do Cristianismo tinham sido fixas aproximadamente antes do ano 450⁴⁹.

O pensamento muçulmano era baseado principalmente no *Alcorão* e secundariamente no *Hadith*, tradições orais ou escritas das práticas e pensamentos de Muhammad (*sunnah*). Foram produzidos comentários no Al-

49. Uma das melhores pesquisas gerais do Islã é o M. G. S. Hodgson, *Introduction to Islamic Civilization*, 3 vols. (Chicago, 1958). Uma boa introdução para o pensamento muçulmano é W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edimburgo, 1962).

corão e *Hadith*, e então de forma análoga às literaturas rabínica e escolástica, comentários nos comentários, até que resultasse em uma vasta e detalhada teologia. Mais adiante, um conjunto de precedentes se formou ao redor de decisões legais e opiniões judiciais sobre assuntos de conduta. O *Alcorão* e *Hadith* mostram afinidades íntimas com a Escritura dos judeus e a Bíblia dos cristãos, literatura apocalíptica e teologia rabínica e patrística. Esta influência não só é aparente nas doutrinas muçulmanas, mas em certas ambivalências e confusões: por exemplo, o *Alcorão*, como escritos patrísticos, não é claro sobre se o Satanás era um ser de alto ou de baixo grau antes de sua queda⁵⁰.

O problema da maldade é inerente e endêmico ao Islã, como é para o Judaísmo e o Cristianismo. Todas as três religiões insistem em um onipotente e onisciente Deus. Nisto, muçulmanos são inflexíveis: a onipotência de Alá é total, e nada pode acontecer fora do seu testamento. Mas então o sofrimento tem que vir de Deus. O *Hadith* enfatiza a onipotência de Deus e descreve um universo de determinismo. Deus sabe do sofrimento todo o tempo e tem que ter controle completo sobre isso. Se compreende o sofrimento corretamente, a pessoa exalta isso como parte da vontade de Deus. Castigo e teste são os dois modos nos quais o *Alcorão* reconcilia sofrimento com a clemência de Deus. Sofrer é um castigo para nossos pecados. Deus é compassivo e misericordioso, mas Ele também é justo, e justo é que o pecador sofra. Até mesmo esses cujas vidas são dedicadas a Deus suportam o sofrimento como um teste. A própria resposta para sofrer é *islam*, submissão. O *Alcorão* não tem doutrina de pecado original como no senso cristão. Embora a queda moral de Adão seja descrita, o pecado dele não foi passado aos seus descendentes. Também é claro que a humanidade é conduzida na direção errada. "A alma do homem", diz o *Alcorão*, "é verdadeiramente propensa à maldade⁵¹."

A existência e a atividade do Diabo são toleradas por Deus onipotente para os seus próprios propósitos. O Islã nunca é dualista, e o Diabo não tem nenhuma existência independente. Deus criou o Diabo, Deus permitiu que ele cásse e Deus lhe permite ser ativo no mundo depois da queda dele. Tudo isso faz parte do plano de Deus para o Cosmos⁵².

50. Veja W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, 2ª ed. (Londres, 1970), e *Companion to the Corão* (Londres, 1967). Em toda parte, uso a sura e a numeração do verso de A. Y. Ali, *The Holy Corão*, 3ª ed. (Lahore, 1938).

51. Sura 12.53. Para maldade e sofrimento no Islã especialmente veja J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World* (Cambridge, 1970), e J. Bowker, *The Problem of Suffering in the Qur'ân*, *Estudos Religiosos*, 4 (1969), 183-202. Para os padres Cristãos em pecado original veja Satanás.

52. O Diabo no Islã, ver B. Bamberger, *Fallen Angels* (Filadélfia, 1952), pp. 112 — 113; E. Beck, *Iblis und Mensch, Satan und Adam*, *Le muséon*, 89 (1976), 195.

O Diabo tem dois nomes no *Alcorão*. Um é Iblis⁵³. Sempre no singular e um nome pessoal, "Iblis" aparece nove vezes no *Alcorão*, sete no contexto da queda dele da graça. Alguns comentaristas questionaram que Iblis obteve o outro nome — Shaytan — como resultado da sua rebelião; outros que o *Alcorão* usa Iblis para se referir ao Diabo na relação dele com Deus e o nome Shaytan para se referir a ele na relação dele com humanos. Que Iblis e Shaytan são dois nomes para o mesmo ser mau está claro⁵⁴. Shaytan é possivelmente um termo árabe pagão derivado das raízes "estar longe de" ou "nascido com raiva". Sob a influência judia e cristã, Muhammad definiu o termo em relação a seu cognato hebreu Satanás, "oponente" ou "obstáculo". O *Alcorão* também o descreve como amaldiçoado, rejeitado e punido pelo apedrejamento. Ele é um rebelde contra Deus. O nome Shaytan aparece muito mais frequentemente no *Alcorão* que Iblis, normalmente com relação à tentação e à sedução de humanos; o termo *shayatin* no plural também aparece como o equivalente ao cristão demônios, espíritos que são os seguidores do líder da maldade⁵⁵.

O *Alcorão* não deixa claro que tipo de ser o Diabo é.

Sura 18.50 cita "Ele era um dos *jinn*, e quebrou o comando do seu Deus". *Jinn* são espíritos moralmente ambivalentes criados por Deus fora do fogo, que pode ou não ter sido considerado um grau de anjo⁵⁶. O *jinn* parece ser aproximadamente equivalente ao *daimones* ou *daimonia* do pa-

244; A. J. Wensinck e L. Gardet, "Iblis", *The Encyclopedia of Islam*, vol. 3, pp. 668-669; F. Rahman, *Islam*, 2ª ed. (Chicago, 1979), pp. 31-35; H. Götz, *The Qur'ân and Its Exegesis* (Berkeley, 1976), pp. 64-171.

53. O nome Iblis provavelmente é derivado do diabolos grego, entretanto, explicações alternativas existem, e Muhammad pode ter aprendido o termo do aramaico falado pelos cristãos. Veja W. Eickmann, *Die Angelologie und Dämonologie des Koran* (Nova Iorque, 1908), pág. 35; Beck, pág. 217; Wensinck e Gardet. O nome Iblis não está em nenhuma parte conhecida antes do *Alcorão*. Veja A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân* (Baroda, 1938), pp. 47-48. Veja nota 58 abaixo para as referências de sura para o nome.

54. Veja suras 4.117, 7.18-20, 19.44, 20.116-120.

55. Satanás como "rejeitado" ou "castigado pelo apedrejamento", suras 3.36 e 16.98; *shayatin* no plural, por exemplo, sura 7.27-30. Um anjo mau, *Asra'il*, ou *Izra'il*, também aparece como o anjo da morte que tenta agarrar o espírito de uma pessoa na morte, mas este anjo não é igual a Satanás. Veja Jeffery, pp. 87-190; L. Gardet, *Les fins dernières selon la théologie musulmane*, *Revue thomiste*, 56 (1956), 427-479; 57 (1957), 246-300. O *shayatin* existiu no pensamento pré-islâmico como um sinônimo para o demônio da maldade. Muhammad moveu aparentemente o termo na direção do Diabo sob a influência judia e cristã.

56. Veja Eickmann. O termo coletivo *jinn* (singular *jinni* masculino e *jinniya* feminino) deriva da raiz árabe "ser escondido". Deus criou o *jinn*: suras 51.56, 6.100. Eles foram criados do fogo: suras 15.27, 55.15. Ibn 'Abbas disse que os *jinn* eram escondidos dos outros anjos por causa da superioridade deles, mas isto está fora de linha com a tradição que diz que se os *jinn* são anjos, eles são de uma ordem inferior. Veja Eickmann, pág. 13. Compare a ambivalência cristã sobre o grau do Diabo antes de sua queda.

ganismo greco-romano e derivou de uma distinção árabe pagã antiga entre deuses e espíritos inferiores chamados de *jinn*. Os árabes pre-islâmicos associaram os espíritos de *jinn* com cavernas, cemitérios, escuridão e subterrâneo. *Jinn* pré-muçulmano poderia se consorciar na ocasião com divindades, mas os escritores muçulmanos os degradaram consideravelmente. O *Alcorão* está obscuro sobre o comparativo ontológico da escala dos anjos, de *jinn* e de humanos; entretanto, anjos sempre se classificam antes de *jinn*. Não obstante a ontologia, Alá colocou os humanos acima de anjos e de *jinn*, exigindo que todos os espíritos se curvem diante de Adão. A escala ontológica pode ser Deus, anjos, *jinn*, humanos, ou Deus, anjos, humanos, *jinn*, ou Deus, humanos, anjos, *jinn*. A maioria dos muçulmanos diria que Deus tinha colocado os humanos acima dos anjos, mas alguns discutem que o comando para os anjos se curvarem ante os humanos era somente um teste. O Sufis mesmo questionou que *Iblis* falhou ao se curvar diante de Adão porque a reverência extrema dele para Deus o proibiu de se curvar diante de qualquer coisa criada⁵⁷.

O *Alcorão* ensina que a exigência para se curvar diante de Adão precipitou a queda de *Iblis*. Sete vezes o livro santo repete a história de várias formas. Deus criou o Adão de barro e então chamou os anjos para se prostrar perante ele. "Então os anjos se prostraram todos juntos; não *Iblis*: ele se recusou a estar entre esses que se prostraram⁵⁸." *Iblis*, um espírito de fogo, desdenhava o humano feito de barro e enfureceu aquele Deus que lhe pediu que rastejasse diante de tão vil criatura⁵⁹. A essência do seu pecado era sua rebelião contra Deus provocada pelo orgulho.

Iblis era um *jinni* ou um anjo? Todas as passagens nas quais a história acontece apresentam a recusa de *Iblis* a se curvar ao contexto do comando de Deus aos anjos. Por isto, e por causa das tradições fundamentais apocalípticas e das tradições cristãs, parece que *Iblis* era um anjo. Sura 26.95 se refere aos "anfitriões de *Iblis*" com relação aparente a outros anjos que caíram sob sua influência. E se *Iblis* tivesse sido só um *jinni*, Deus não teria considerado tão importante que ele venerasse Adão. A favor de ser *Iblis* um *jinni* está em sura 18: 50: "Ele era um dos *jinn*"; as suras 7.12 e 38. 76 mostram que ele era (como o *jinn*) feito de fogo; a exclamação de Deus para ele em sura 7.13: "Tu és a pior das criaturas"; e a idéia tradicional, que ao passo que os *jinn* eram moralmente ambivalentes, os anjos foram criados sem pecado e não poderiam ter caído. Esta última idéia tam-

57. Beck, pág. 218. A idéia que o Satanás caiu porque ele se recusou a se curvar a Adão deriva do primeiro-século dos judeus apócrifos "Livros de Adão e Eva".

58. Sura 15.30-31. Essencialmente a mesma história aparece em suras 2.34, 7.11-18, 17.61-65, 18.50, 20.116, 38.76. A história parece ser derivada da apocalíptica Cristã Vida de Adão e Eva, capítulos 12-16, em que o Diabo se recusa a adorar Adão porque sua natureza humana é inferior à angelical.

59. *Iblis* criado do fogo: sura 7.12; 38.76.

bém era um modo de fazer com que os *jinn* fossem uma variedade de anjo⁶⁰. A questão não está resolvida. No Islã como na filosofia greco-romana, no Judaísmo e no Cristianismo, as relações entre os vários gêneros de espíritos são obscuras⁶¹.

A causa muçulmana da queda de *Iblis* adota a linha levada por Irenaeus, que discutiu que o Diabo tinha caído por inveja da humanidade, em lugar dos consensos cristãos posteriores de que ele tinha caído antes da criação do mundo material e por causa de orgulho e inveja de Deus. Os muçulmanos acharam difícil conceber que qualquer criatura pudesse sentir inveja da Divindade infinita. O drama inteiro, inclusive a queda de *Iblis* e a tentação de Adão, aconteceu no céu. Depois que *Iblis* não se curvou a Adão, Deus o expulsou do céu: "Saia daqui, você é um ser rejeitado e amaldiçoado! Minha maldição está em você até o dia do julgamento". *Iblis* alegou: "Dê-me uma folga até o último dia, quando o morto for elevado". Deus aceitou isto, e *Iblis* continuou: "Então, por seu poder, eu porei a humanidade toda no erro! Excluindo, claro, os seus servos. Eu trarei os descendentes de Adão seguramente sob o meu controle, todos menos alguns". Deus permite a *Iblis* tentar a humanidade e destruir esses que caem na tentação, mas sobre esses que amam a Deus, o Diabo não tem poder algum. Deus concluiu a entrevista: "Eu seguramente encherei o inferno com você e qualquer um que o siga. Mas você não terá nenhuma autoridade sobre os meus servos (suras 17.61-65, 38.77-85)".

Embora Satanás tivesse sido expulso do céu, Deus não forçou que ele partisse imediatamente, pois deu-lhe permissão para tentar Adão e Eva. Posando como um conselheiro simpaticante, o Diabo os persuadiu a comer a fruta da árvore proibida e "neste caso, pela decepção forjada, eles ruíram". Agora Deus mandou Satanás e os primeiros humanos para fora do Paraíso (suras 2.35-36, 7.19-31, 20.117-121). O Satanás vaga pelo mundo, e até o fim dos tempos, Deus lhe permitiu nos tentar e enganar. Ele é nosso inimigo implacável. Ainda assim, mantivemos nosso livre-arbítrio. O próprio Satanás nos reprova: "Eu não tinha nenhuma autoridade sobre você, exceto para chamá-lo, mas você me escutou: então não me reprove, mas reprove sua própria alma" (sura 14.22). Ninguém pode se desculpar argumentando que o Diabo o fez fazer isso, porque o Satanás só tem o poder

60. Wensinck e Gardet. O hadith diz que os anjos foram criados da luz (*nur*), enquanto os *jinn* foram criados do fogo (*nar*): as duas palavras são unidas em som e em etimologia. "A pior das criaturas" só pode ter sido aplicado a *Iblis* depois da queda dele. Alguns comentaristas alegaram que aquela sura 18.50 que define *Iblis* como um *jinni* é uma adição textual posterior.

61. Wensinck, pág. 669: "Isto pode ser dito em todo caso que o pensamento muçulmano permanece indeciso sobre se ele era um anjo ou um *jinn*". Também veja F. Jadaane, "La place des anges dans la théologie cosmique musulmane, *Studia islamica*, 41(1975), 23-61.

para tentar, nunca para compeli⁶². Como na tradição cristã, Satanás nos tenta à heresia, apostasia e idolatria: ele urge avareza, disputa, bebida, glotonaria e jogo. Ele nos leva a ignorar nosso dever com Deus e a seguir falsos profetas. Usa o medo como também palavras lisonjeiras, mantendo-nos em submissão quando as tentações falham. A deslealdade dele é ilimitada, e no fim ele até mesmo abandona os seus seguidores na ruína: Deus ordenou que todos que seguissem Satanás sofreriam com ele no inferno. Para afastar Satanás de nós, não podemos confiar no trabalho de nossas próprias mãos, mas só por intermédio da oração e do *Alcorão*, sob a clemência de Deus⁶³.

Esta era a revelação sobre o Diabo na qual a tradição do Islã é baseada⁶⁴. Mas, como no Cristianismo, a escritura deixa sem resposta a pergunta central da natureza da maldade em um mundo regido por um Deus onipotente e misericordioso. A tendência dos monoteístas é sempre limitar a bondade de Deus de forma a preservar ou limitar a sua onipotência para conservar a sua bondade. Uma pergunta corolária é se Deus odeia a maldade porque ela é má ou se a maldade é má porque Deus odeia isso. No século VIII, Hasan al-Basri preservou a bondade de Deus designando toda a maldade no Cosmos ao trabalho do Diabo e a seus seguidores humanos. Mas tal interpretação, desenvolvida logicamente, postula um princípio cósmico separado de Deus, uma idéia inadmissível em uma religião rigorosamente monoteísta como o Islã. Al-Ashari (873-935) discutiu que a onipotência de Deus exige que acreditemos que tudo vem d'Ele e que todas as ações são legadas por Ele, entretanto algumas indiretamente. Assim, Deus, embora não seja a causa imediata da maldade, pode ser sua causa indireta.

62. Livre-arbítrio: suras 16.98-100; 58.10. Satanás como tentador e inimigo da humanidade: suras 2.204-206, 3.155, 4.60, 4.116-121, 6.43, 7.175-176, 7.200, 8.11, 8.48, 12.5, 16.63, 24.21, 28.15, 29.38, 35.6, 36.60, 41.36, 43.62, 114.4-6. Satanás faz promessas que ele não cumpre: 4. 119.

63. Heresia e apostasia: suras 2.161-165, 6.142, 59.16; idolatria: suras 4.117, 26.92, 27.24; avareza: sura 2.275; disputa: sura 17.53; bebida, glotonaria e jogo: sura 5.93-94; esquecimento de Deus: sura 6.68, 12-42, 18.63; falsas profecias e revelações: suras 22.52-53, 58.10; Idgrima: sura 3.175; abandona os seguidores: suras 25.26-31, 59.16; a clemência de Deus nos salva: sura 4.83.

64. Para desenvolvimentos adicionais da idéia da maldade, veja W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edimburgo, 1973); W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Londres, 1948); G. von Grunebaum, *The Concept of Evil in Muslim Theology, Oriente Médio Estudos Associação Boletim*, 2, n° 3 (1968), 1-3; G. von Grunebaum, *Observations on the Muslim Concept of Evil*, *Studia islamica*, 31 (1970), 117-134; D. Gimaret, *Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il des actes mauvais?* *Studia Islamica*, 40 (1974), 5-73; 41 (1975), 63-92; G. F. Hourani, *Averroes on Good and Evil (Averroes no Bem e no Mal)*, *Studia islamica*, 16 (1962), 13-40.

Al-Maturidi (c. 944) buscou uma distinção entre a vontade de Deus e o desejo de Deus. Todas as ações são legadas por Deus, mas algumas não acontecem ao bel-prazer de Deus. O propósito do sofrimento é testar, advertir ou castigar a humanidade. O Mutazlites afirmou que o poder de Deus estava limitado pela justiça dele; esta limitação não surgiu da natureza externa de Deus, que seria absurdo, mas da sua própria natureza. Abbad ibn-Sulayman de Basra (c. 864) sustentou que Deus tinha poder sobre a maldade mas não era a sua causa: Deus permite a maldade sem estar de acordo com ela. Mas isso deixa sem resposta a pergunta do por que ele permite isto. As complicadas dificuldades tentando enquadrar a justiça com clemência, bondade com onipotência, são ilustradas em uma história famosa:

Imagine uma criança e uma pessoa adulta no Céu que morreram na Verdadeira Fé. Porém, o adulto tem um lugar mais alto no Céu que a criança. A criança perguntará para Deus: "Por que você deu para aquele homem um lugar mais alto?" "Ele fez muitos bons trabalhos", Deus responderá. Então a criança dirá: "Por que você me deixou morrer tão logo de forma que eu fui impedido de fazer o bem?" Deus responderá: "Eu soube que você crescerá como um pecador, e então era melhor que morresse uma criança". Logo após, um lamento desses condenados às profundidades do Inferno, "Por que, Ó Deus!, você não nos deixou morrer antes que nós nos tornássemos pecadores?"⁶⁵

Outro aspecto da pergunta da bondade e da maldade é a responsabilidade humana. Se Deus é bom e onipotente, por que os humanos fazem mal? Se a resposta é que eles têm livre-arbítrio, então o problema é reconciliar livre-arbítrio com determinismo. A pergunta provoca um vivo debate tanto entre muçulmanos como entre cristãos, embora no Islã os termos sejam diferentes, a liberdade humana é expressada em termos de *qudra* humana, poder, como contra o poder de Deus. O *Alcorão* e o *Hadith* insistem na natureza absoluta do poder divino, e a determinação divina tem sempre sido dominante no Islã. Ainda alguns teólogos, como Qadariyya, discutiram que Deus delega responsabilidade das ações aos humanos, lhes permitindo, assim, amoldar ou pelo menos obscurecer o seu próprio destino. Esta solução — que a vontade de Deus para o Cosmos envolve a suspensão de sua própria onipotência na região da liberdade humana para produzir o maior bem da boa livre escolha — é uma resposta lógica que surge inevitavelmente no Islã e no Cristianismo. Isso foi considerado moralmente absurdo, e uma limitação severa na justiça de Deus: ele deveria condenar e castigar os humanos pelo pecado se eles não fossem, até certo

65. Citado por Rahman, pág. 91.

ponto, responsáveis por ele⁶⁶. Sob um aspecto o Islã difere notadamente do Cristianismo: apesar de os primeiros humanos terem comido a fruta proibida e assim cometido o primeiro pecado humano, aquele pecado original não passou de forma alguma para os seus descendentes. Nós pecamos, não por causa da herança ou por participação mística na desobediência de Adão, e sim por um movimento de nossas próprias almas individuais, provocado em grande parte pelo conflito de desejos corporais com os da alma. O Diabo explora essas perturbações da alma, mas nem ele nem o pecado de Adão são a causa delas⁶⁷.

A especulação muçulmana tentou preencher o quadro do Diabo apresentado pelo *Alcorão*. Zamakhshari (1075-1144), por exemplo, explicou que *Iblis* recusou curvar-se a Adão pelo fato que ele negaria tal honra a qualquer outro menos Deus e também porque ele acreditou que o fogo da sua própria substância era superior ao barro de Adão. Tais interpretações de *hadith* às vezes se tornaram fantásticas e frequentemente são influências reveladas do antigo Islã. A história da Sória do século XIV de que *Iblis* ajudou Deus a criar Adão, juntando a terra doce e a matéria salgada da qual Alá formou o primeiro humano, assemelha-se às lendas dualistas cristãs como também a certos mitos de Shi'ite. A corrente principal seguiu a interpretação de Qur'anic mais cuidadosamente: o Diabo, motivado por orgulho e decepção, está sempre atento para contrariar o plano de Deus para a salvação do mundo.

Mas essas tentativas são completamente vãs. Para Satanás existir e funcionar, só pela permissão de Deus, que o usa contra a sua vontade com o propósito divino de testar e castigar. O Diabo é inteligente; ele pode trocar suas formas e fazer seus esquemas parecerem atraentes a humanos tolos; ele mostra influência sobre o corpo humano, especialmente os órgãos sexuais; ele odeia Deus, a humanidade, e entre os humanos os crentes muçulmanos particularmente. Ele é imensamente inteligente, contudo um bobo total, desde que não entenda Deus, ou o Cosmos, ou o próprio lugar

66. Rahman, pp. 100-107; Bowker, Problems, pp. 102, 123-126; Gimaret, pág. 62; Grunebaum, Observations pp. 118-119; Watt, Free Will, pp. 238-242. A inevitabilidade lógica de alguns destes argumentos convida à reflexão crítica na sociologia do conhecimento. É verdade que mudanças nas condições sociais podem encorajar trocas e desenvolvimentos nas percepções. Mas também é verdade que idéias têm uma dialética interna independente das considerações sociais. A simetria próxima entre a teologia cristã em Paris e a teologia muçulmana em Bagdá tem pouco a ver com condições sociais semelhantes, mais a ver com difusão cultural e influência mútua, e a maioria a ver com a dialética interna das idéias. Crença em um Deus monista que é onipotente, onisciente e completamente bom, inevitavelmente levanta um conjunto dosado de perguntas às quais um jogo dosado de respostas, objeções e contra-objeções responde inevitavelmente.

67. G. Anawati, La notion de 'Péché originel' existe-t-elle dans l'Islam?, Studia Islamica, 31 (1970), 29-40.

dele nisso. A visão dele é entortada e curvada. A destruição dele e sua ruína são claras⁶⁸.

A especulação teológica poderia afundar o significado da tradição. Al-Ghazali, o teólogo prático e místico que, como os nominalistas cristãos e os místicos, apontou as limitações das afirmações teológicas, seguiu um caminho semelhante para a via negativa de pseudo-Dionísio. A realidade de Deus é tanto maior e mais vasta que, para podermos começar a entender aquele Deus, é obrigatório falar conosco com metáfora e analogia. O *Alcorão* é absolutamente verdade, mas aquela que ele nos dá, santo como ele é, pode ser só uma sombra pálida da verdade que existe na mente de Deus. A revelação do *Alcorão* é completa até agora como a compreensão humana pode assimilar, mas está limitada pelas insuficiências da fala e conceitos humanos. Deus falando conosco usa conceitos, como o anjo Gabriel, que nos traz para o bem e o Diabo que nos leva para o mal, porque somos incapazes de compreender a realidade sem tais conceitos. Satanás é uma metáfora. Nós entendemos os trabalhos do Diabo por experiência psicológica, pois eles se manifestam em nossas próprias mentes. A história da recusa de Satanás de se prostrar diante de Adão pode ser mais bem entendida como uma metáfora para a recusa das paixões de se curvar às ordens da razão. Satanás é a personificação do obstáculo que afasta a humanidade de Deus, que é nossa própria tolice e pecado.

Mas intérpretes de Al-Ghazali que não alcançaram o senso da via negativa não entenderam que isso transcende o metafórico e o alegórico. Al-Ghazali não está dizendo que o Satanás é só uma metáfora, só um elemento em nossa psicologia. Ele é uma metáfora, mas também não é uma metáfora. Ele é uma real personalidade. Considerações de Al-Ghazali indicam que qualquer formulação que podemos fazer sobre a realidade é tão precária e limitada que ousamos não atribuir isso à última realidade. Se nós dizemos, "o Satanás é uma personalidade," podemos ter alguma idéia do que queremos afirmar, mas não temos o direito de assumir que nossa idéia de personalidade corresponda em qualquer ou mais remota forma que está na mente de Deus.

Assim não sabemos o que Satanás realmente é, objetivamente, no final das contas. Ele é, e ele não é. O que podemos saber é como ele (o que quer que ele seja) parece funcionar dentro de nossas mentes, então lidaríamos melhor com a metáfora que podemos saber em lugar da conclusão que não podemos. Percebemos, diretamente, pensamentos de maldade que chegam a nossas mentes. Os pensamentos de maldade são Satanás? Satanás causa os pensamentos de maldade? Ele os explora? Nós não sabemos:

68. Gütje, pág. 167; G. Calasso, Intervento d'Iblis nella creazione dell'uomo, Rivista degli studi orientali, 45 (1970), 71-90, esp. 71-72, 83-88.

nós só temos ciência que aqueles pensamentos de maldade surgem de um princípio mau e podem conduzir a ações más e a um estado mau da mente que nos separa de Deus⁶⁹.

A tradição mística dos sufis, também arraigada na via negativa, enfatizava que o propósito de *Iblis* e seu papel no Cosmos excede nossa compreensão. Al-Hallaj (857-922) disse que quando foi pedido a *Iblis* para se curvar diante de Adão ele recusou porque soube que só Alá deveria ser adorado. Hallaj foi profundo para declarar que em todo o mundo o único ser que tinha muito respeito por Deus, como fez *Iblis*, e que era um completo monoteísta, era Muhammad. Por razões inescrutáveis, Deus teve que dar a *Iblis* uma tarefa impossível: "Deus o lançou no mar com as mãos amarradas e disse: seja precavido para que não se molhe." Deus mandou que *Iblis* fizesse o que Ele tinha ordenado estritamente que não fizesse: Ele, o único o qual devia curvar-se, lhe ordenou que se submetesse a Adão. No pensamento místico posterior, *Iblis* se tornou o modelo do amante perfeito que preferiria ser separado de Deus e da vontade de Deus do que ficar unido com Deus contra a vontade de Deus. Para alguns místicos ele se tornou um modelo de lealdade perfeita e devoção⁷⁰. As percepções do *Alcorão* e do *hadith* e dos grandes teólogos muçulmanos como Al-Ghazali, ressonando como eles fazem com as percepções da tradição cristã, confirmam a significância do conceito do Diabo na religião monoteísta ocidental.

69. M. Kably Satan dans l'Ithia d'Al-Ghazali, Hespéris Tamuda, 6 (1965), 5-37. A Devil's Delusion (*Talbis Iblis*) de Abu'l-Faraj Ibn al-Jawzi (1116-1200) é mais um ataque a Al-Ghazali e ao Sufis que um trabalho de diabolologia. Veja D. S. Margoliouth, The Devil's Delusion: *Talbis Iblis* de Abu'l-ibn de Faraj al-Jawzi, Islamic Culture, 19 (1945), 69-81; Margoliouth, The Devil's Delusion por Ibn-al-Jawzi, Islamic Culture, 9 (1935), 1-21. Compare o logismo do monge cristão Evagrius de Pontus com a visão de Al-Ghazali: veja Satanás, pp. 177-183.

70. A. Schimmel, The Mystical Dimension of Islam (Chapel Hill, 1975), pp. 191-196; A. Schimmel, Pain and Grace (Leiden, 1976), pág. 185. Para algumas não tradicionais, interpretações modernas que surgem do Islã, veja A. Schimmel, Die Gestalt Satans in Muhammad Iqbals Werk, Kairos, 5 (1963), 124-137; A. Bausani, Satan nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal (1873-1938), Rivista degli studi orientali, 30 (1955), 55-102; I. Joseph, Devil Worship (Boston, 1919); G. S. Gasparro, I miti cosmologici degli Yezidi, Numen, 21 (1974), 197-227, e 22 (1975), 24-41.

4

FOLCLORE

O conceito cristão do Diabo foi influenciado por elementos folclóricos, algumas das culturas mais velhas, mediterrâneas e outras das religiões célticas, teutônicas e eslavas do norte. Idéias pagãs penetraram no Cristianismo enquanto idéias cristãs penetraram no paganismo. Foram mostrados os encantos mágicos da Inglaterra anglo-saxã, por exemplo, como sendo largamente cristãos, pois eram usados por padres cristãos para o benefício de pessoas cristãs; contudo os conteúdos deles são sempre francamente pagãos⁷¹. Ao invés do Cristianismo popular, o folclore surge de um pré-consciente, não autoconsciente nível de narração ou prática e deixa seus rastros em tradições orais que parecem ter sido registradas alguma vez no passado ou fixadas por estudantes modernos. O folclore faz sombra à religião popular, mas o posterior é mais autoconsciente, deliberado e coerente. Religião popular consiste nas convicções e práticas das pessoas de simples ou nenhuma cultura, e aparece afetuosamente em literaturas de homilias, de sermões, de *exempla* (ou fórmulas para sermões) de escritores como Gregório, o Grande, Aelfric e Caesarius de Heisterbach.

O Cristianismo popular tendeu a apresentar um Diabo vívido, ameaçador.

A dominação da antiga aprendizagem medieval por monges significou que as idéias coloridas dos padres do deserto predominaram, com a sua ênfase feroz na onipresença e tangibilidade dos demônios. E os homilistas se dedicam ao intimidação com o propósito explícito de terrificar os seus auditores para o bom comportamento. O folclore tendeu a fazer o Diabo ridículo ou impotente, provavelmente de forma a domesticá-lo e aliviar a tensão de medo, por outro lado. Não é nenhuma coincidência que o período no qual o Diabo estava horrivelmente presente — durante a "caça às bruxas" do século XV ao século XVII — seja o período no qual ele geralmente apareceu em cena como um palhaço. Por causa da natureza

71. Karen L. Jolly da Universidade de Califórnia, Santa Barbara, está preparando uma dissertação doutoral em Recentes milagres anglo-saxões e magias.

contraditória dessas tradições, a opinião popular sobre o Diabo oscilou entre vê-lo como um senhor terrível e vê-lo como um idiota⁷².

Definições folclóricas e populares nunca são tão claramente desenvolvidas como as da teologia (que são bastante veladas); o Diabo folclórico faz sombra em outros conceitos como o anticristo, os gigantes, os dragões, os fantasmas, os monstros, os animais humanizados e "as pessoas pequenas". Sobre o folclore de gerações, se estabeleceram vários pontos triviais: quais roupas o Diabo usa, como ele dança, é frio e cabeludo, e como ele pode ser enganado ou iludido. Em alguns desses detalhes acreditou-se amplamente por muito tempo, mas eles não endereçam à pergunta principal de como a maldade é percebida.

Do século IV ao século XII, o Cristianismo encontrou religiões pagãs do norte que se assemelharam a essas do mediterrâneo por serem politeístas e monistas, mas isso introduziu novos elementos e detalhes. Da religião celta, por exemplo, vieram o "deus cornudo do oeste", Cernunnos, senhor da fertilidade, da caça e do submundo. Cernunnos, um pouco semelhante em características e aparência ao greco-romano Pan, foi comparado ao Diabo em muito, da mesma forma que Pan. Além disso, apesar do entusiasmo mostrado por certos escritores modernos por uma religião supostamente difundida e coerente de um deus cornudo ou sua esposa, a grande deusa, a idéia é completamente rejeitada por todos os historiadores e antropólogos de hoje⁷³.

Conhece-se mais da religião teutônica que das celtas, mas porque as fontes são todas praticamente estrangeiras — romanas, por exemplo — e antigas, nós não podemos ter uma idéia clara de como eram estas religiões antes que fossem influenciadas por Roma e pelo Cristianismo. Assim é menos próprio falar da influência de conceitos teutônicos ou celtas no conceito cristão do Diabo, que discutir como os cristãos adaptaram alguns motivos do norte aos seus propósitos. Além do mais, o poder e a cor de tais motivos ajudaram o Diabo a recuperar, na precoce Idade Média, algum vigor que ele tinha tido uma vez nas mentes dos padres do deserto⁷⁴.

72. R. Manselli, *La religion populaire au moyen âge* (Montreal, 1975), pp. 79-80.

73. As teorias de Margaret Murray, *The Witch-Warrior Europe* (O culto das Bruxas na Europa Ocidental) (Madras Editora), R. Lowe Thompson, *The History of the Devil, the Horned God of the West* (Nova Iorque, 1929), e Robert Graves, *The White Goddess* (Nova Iorque, 1948), são só um empecilho ao entendimento. Para uma crítica do Murrayites veja J. B. Russell, *A History of Witchcraft* (Londres, 1980), pp. 41-42. Nem sequer uma evidência existe de uma difundida e coerente religião Druida: veja S. Piggott, *The Druids* (Nova Iorque, 1968). Sobre os celtas, veja P. F. Bober, *Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity*, *Diário americano de Arqueologia*, 55 (1951), 13-51; P. MacCana, *Celtic Mythology* (Londres, 1970); A. Ross, *Pagan Celtic Britain* (London, 1967).

74. Claro que a religião teutônica variou muito através do tempo e do lugar. As fontes principais são a antiga literatura inglesa (do século VII ao século XII) e antiga literatura

Os deuses teutônicos, como todos os monistas, são moralmente ambivalentes. Wuotan, ou Woden, legislador de deuses e homens, também é um deus da raiva (Wút) e destruição e um líder da caça selvagem. Thor, ou Danar, é um campeão de homens e deuses, contudo, também aparece como deus do trovão e do martelo, uma figura de terror que vestia vermelho e dirigia um carro puxado por duas cabras. Hilda, ou Holda, deusa do sexo, do matrimônio e da fertilidade, também é uma deusa *chthonic* da morte e do submundo. Hilda pode ser uma moça bonita ou uma bruxa aterrorizante, faro afinado e ansiedade no dente, uma líder de caça de mulheres selvagens. Em alguns contos, o Aesir subjugou Hilda no submundo (Niflheim), onde assim como Hel ela rege o submundo e a morte. (O nome dela é relacionado ao "inferno" inglês etimologicamente associado com cavernas e troncos de árvores; cf. Ger. *Hölle*, *Hohle*.) O conflito entre as duas classes de deuses, o Aesir e o Vanir, é comparável ao encontrado nas religiões iranianas, helênicas, hittite e hindu, mas suas origens e significados são completamente obscuros. Uma coisa está clara: não é uma luta entre os deuses do "bem" e do "mal"; entretanto, o Vanir é mais de perto associado ao *chthonic* e à morte⁷⁵.

Embora todas as divindades teutônicas sejam ambivalentes, existe uma inclinação maior para a maldade e destruição que para outras. Proeminente entre estes estão os gigantes congelados e o deus Loki, todos associados com o Vanir. Loki parece ter sido originalmente um ambivalente, deus malandro, análogo ao Hermes grego, mas como se desenvolveu através do tempo, particularmente sob a influência cristã, ele se tornou mau cada vez mais e terminou como análogo a Satanás.

As conexões de Loki com a maldade vêm do século IX, e ao tempo da *Prosaica Edda*, de Snorri Sturluson (c. 1220), ele está perto de ser uma personificação da maldade. Ele e o pai de Hel, da Noite, de Fenrir, o Lobo, da Serpente Mundial e do corcel Odin Sleipnir. Uma das formas de Loki é Utgard-Loki, um gigante do gelo com enorme astúcia e poder. (Frequentemente os mitos distinguem nitidamente entre Loki e Utgard-Loki, "Loki das Regiões Exteriores" mas o nome é tomado da identidade estrutural deles.) Loki aparece no seu pior, nas versões posteriores da história de Baldr. Baldr, o Bonito, era um deus jovem e brilhante do Aesir que os cristãos escandinavos identificaram com Cristo. Quando Baldr nasceu, a

escandinava (do século IX ao século XIII). O poder dos velhos deuses pode ser sentido mais tarde no século XIII, mas quase sempre com uma coloração e interpretação cristã.

75. H. R. E. Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe* (Baltimore, 1964); *Scandinavian Mythology* (Londres, 1969), esp. pp. 94-96; G. Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen* (Berkeley, 1973), esp. pág. 4; U. Dronke, *00., The Poetic Edda* (Oxford, 1969); Soam Sturluson, *The Prose Edda* (Nova Iorque, 1929).

mãe dele, Frigg, chamou toda a natureza e fez cada criatura prestar um juramento de nunca ferir o filho bonito dela. Mas Frigg se esqueceu de uma criatura: o visco. Frigg zelosamente guardou o segredo da vulnerabilidade do seu filho, mas por meio de uma trapaça Loki descobriu isso. Loki fez um dardo de visco e enquanto os deuses estavam nos jogos, deu-o ao irmão cego de Baldr, Hoder. Os deuses estavam se divertindo lançando armas ao Baldr invencível, e Loki sugeriu que Hoder se unisse à diversão. Hoder lançou a arma fatal, e Baldr caiu morto, para a consternação dos deuses, que reconheceram que a ruína dele pressagiou a deles própria. Em vingança, o Aesir procurou Loki; ele escapou momentaneamente se transformando em um salmão (a habilidade dele para mudar de forma, como o Diabo, era um sinal da sua duplicidade), mas eles capturaram o salmão e fizeram Loki ficar preso em correntes até o tempo de Ragnarok, a destruição dos deuses. No fim dos tempos, Loki será solto por algum tempo para atacar o Aesir à frente de um exército de gigantes. Para Snorri Sturluson, Loki tem um exterior bonito mas um espírito sujo e corrupto; ele é "o inimigo dos deuses" e "falsificador da maldade". Os paralelos entre Loki e Satanás são espantosos, mas em sua maior parte são coloração cristã de paganismo em lugar de oposição⁷⁶.

A distinção teológica entre o Diabo, como príncipe da maldade, e os seus seguidores, os demônios, é freqüentemente confundida no folclore. O uso de *deofol*, "diabo" como sinônimo para "demônio" remonta do inglês arcaico até aproximadamente no ano de 825 e persiste até hoje; *démon* francês, *diavolo* italiano e *diablo* espanhol têm algo da mesma ambivalência, entretanto em alemão uma distinção entre *teufel* e *dämon* é feita freqüentemente.

O folclore também às vezes divide o Diabo em uma ou mais personalidades. Do tempo da literatura apocalíptica o Diabo teve muitos nomes, como Satanás, Belial e Belzebu, e as histórias apocalípticas, às vezes, os fizeram caracteres independentes⁷⁷. No folclore e na literatura medieval às vezes este dispositivo dramático reapareceu. Em certos jogos medievais, por exemplo, Lúcifer é lançado como o príncipe do inferno e Satanás como o mensageiro dele. Mas tal distinção é ignorada na maioria das literaturas e das lendas e é formalmente rejeitada pela teologia. Tais divisões sempre eram vagas e modificadas no tempo e no espaço, faltando consistência e coerência. Mais importante, o tipo fenomenológico, ambos em teologia e em psicologia, é que o Diabo é uma única personalidade que dirige as forças do mal.

Além dos nomes antigos que derivam da tradição gnóstica judaico-cristã como Satanás, Lúcifer, Abbaton, Asmodeus, Tryphon, Sabbathai e

76. Snorri, págs. 33-34; Davidson, pp. 176-182; G. Dumézil, *Loki* (Darmstadt, 1959); F. S. Cawley, *The Figure of Loki in Germanic Mythology* (Revisão Teológica de Harvard, 32 (1939), 309-326).

77. Diabo, págs. 204-220.

Satanael, o Diabo atrai um bando de apelidos populares que crescem em número e variedade através dos tempos. Ele é Velho Chifrudo, Velho Cabaludo, Espantalho Preto, Dick Vigoroso, Dickon ou Dickens, Cavalheiro Jack, o Companheiro Bom, Velho Nick e Velho Rabisco*, com expressões comparáveis em francês, alemão e outras línguas⁷⁸. Alguns destes nomes ocultam demônios secundários, eles mesmos identificados como duendes ou "pessoas pequenas" do paganismo. Centenas de tais nomes existem, como Terrytop, Charlot, Federwisch, Hinkebein, Heinekin, Rumpelstiltskin (todos os nomes -lin, -kin, -lein, -le, -lot são diminutivos), Hammerlin, Haussibut, Robin Hood, Robin Goodfellow e Knecht Ruprecht. Tais apelidos não só eram populares por causa da associação deles com as "pessoas pequenas", mas também porque dar ao Diabo um nome absurdo é oferecer um antídoto ao medo que ele gerou. No século XX as pessoas ouviram menos nomes diminutos para o Diabo porque menos pessoas acreditam nele. Associadas com tais nomes, temos centenas de frases normalmente humorísticas ou exclamações:

Que diabos, *que diable*, era em *des Teufels Namen, ce n'est pas le diable* (não é tão grande), *c'est un bon diable* (ele é um bom sujeito), *bet ween the Devil and the deep sea* ("entre a cruz e a espada"); *the Devil take the hindmost* ("o último é a mulher do padre"); *Devil-may-care* (uma pessoa despreocupada), o Diabo para pagar; *give the Devil his due* (fazer justiça a uma pessoa desprezível); ele foi para o Diabo, falando no Diabo, ele aparece, uma sorte do Diabo, e assim por diante. "Diabo" também é um negativo poderoso: "Devil-may-care" é uma pessoa que não se preocupa com nada; "Diabo, alguém nos ouviu significa que ninguém nos ouviu; para o Diabo com isso" significa "deixe-nos, não temos mais nada a ver com isto".⁷⁹

O aparecimento do Diabo variou até mesmo mais amplamente que o nome dele. Ele freqüentemente foi identificado ou associado com animais, às vezes seguindo a mais antiga tradição judaico-cristã, e, às vezes, porque os animais eram sagrados para os deuses pagãos, os quais os cristãos identificavam com os demônios. O Diabo apareceu como adicionador, macaco ou imitador, víbora, basilisco, morcego, urso, abelha ou enxame de abelhas, javali, touro, camelo, gato, centauro, quimera (tendo a cabeça de um

78. Para nomes gnósticos judaico-cristãos, ver o C. D. G. Moller, *Geister* (Dämonen): *Volks Glaube Reallexikon für Antike und Christentum*, 9 (1975), cols. 762, 791-793. Veja M. Rudwin, *The Devil in Legend and Literature* (Chicago, 1931), pp. 26-34, para uma lista alfabética longa. Para demônio-escritor *Tutivillus*, ver R. Dütting, "Tutivillus" *Ruperto Carola*, 58/59 (1976/1977), 69-93. *Satanael*, um nome originado na Síria do século VIII ou IX e então amplamente adotado pelos Bogomils, veja M. Dando, "Satanael" *Cahiers d'études cathares*, 30, n° 83 (1979), 3-11; 30, n° 84 (1979), 3-6; 31, n° 85 (1980), 14-31; 31, n° 86 (1980), 3-16.

79. J. Grimm, *Teutonic Mythology*, 4 vols. (Londres, 1882-1888), vol. 3, pp. 984-1030; J. Orr, *Devil a Bit* *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 107-113.

*N. do E.: As expressões originais em inglês são: "Old Horny, Old Hairy, Black Bogey, Lusty Dick, Dickon or Dickens, Gentleman Jack, the Good Fellow, Old Nick e Old Scratch.

leão, corpo de uma cabra e rabo de uma serpente), crocodilo, corvo, cervo, cachorro, dragão, águia, peixe, mosca, raposa, mosquito, cabra, ganso, grifo, gaivota, lebre, falcão, cavalo, hiena, leopardo, leão, lagarto, toupeira, avestruz, coruja, fênix, porco, galo, salamandra, serpente, ovelha, pardal, aranha, veado, andorinha, tigre, sapo, tartaruga, urubu, vespa, baleia, lobo ou lombriga. Os mais frequentes eram serpente (dragão), cabra e cachorro⁸⁰.

O Diabo apareceu em uma variedade de formas humanas — como um homem velho ou uma mulher velha, uma jovem atraente ou menina, um criado, um pobre, um pescador, um comerciante, um estudante, um sapateiro ou um camponês. Ele frequentemente apareceu como um santo padre, monge ou peregrino. Poderia ser teólogo, matemático, médico ou gramático, e nessas capacidades ele estava altamente qualificado em persuasão e debate. Poderia aparecer como um anjo de luz, como São Paulo tinha advertido, e ocasionalmente ousou mascarar até mesmo como Cristo ou como a Mãe Santificada de Deus. Ele poderia aparecer em formas ameaçadoras — como um gigante, um ídolo ou um vendaval. A sua própria

80. Algumas das associações são estabelecidas. A serpente e o dragão são um e o mesmo e derivam da história da Gênes; o imitador é o símbolo do escárnio de Satanás por Deus; o urso é associado com luxúria e a onça pintada com fraude; a raposa é um símbolo de logro; o porco, da sexualidade feminina; e o gato, da vaidade. A baleia é um símbolo (por Jonas) da boca bocejando do inferno; é identificada com Leviatã. O cavalo é um símbolo da sexualidade masculina. O corvo é associado com Caim e com Odin; o gato com Freya e Hilda; a cabra, com Pan e Thor. A toupeira é cega, mora no subterrâneo e puxa plantas (almas) para as devorar. Alguns animais foram protegidos da associação com Lúcifer devido à associação deles com Cristo. Em Pedro 5:8, o Diabo é descrito como um leão: "diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret", mas o leão raramente era usado porque é um símbolo de Cristo (Rev. 5:5) e de São Marcos; o Diabo nunca poderia ser um cordeiro, porque o Cristo é o cordeiro de Deus; o Diabo nunca era um boi e raramente (apesar de sua conveniência lógica) um asno, porque supõe-se que o boi e o asno tinham estado na manjedoura e o asno também carregou Jesus em Jerusalém no domingo de Ramos. Veja B. Rowland, *Animals with Human Faces: A Guide to Animal Symbolism* (Knoxville, 1973); B. A. Woods, *The Devil in Dog Form* (Berkeley, 1959); C. G. Loomis, *White Magic* (Cambridge, Mass., 1948); G. Faggin, *Diabolicity dei raspo* (Veneza, 1973); K. M. Briggs, *A Dictionary of British Folk-Tales in the English Language*, 2 vols. em 4 (Bloomington, Ind., 1970), vol. 2:1, pp. 45-47, 74-75, 121-122, 143; F. C. Tubach, *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales* (Helsinki, 1969), artigos 1530-1532; H. W. Janson, *Ape and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance* (Londres, 1952); *Índice do Centro para o Estudo de Folclore Comparativo e Mitologia*, Universidade de Califórnia, Los Angeles, S.V. "Diabo", "Demônios" etc., mais à frente citado como UCLA. H. A. Kelly, *The Metamorphoses of the Eden Serpent During the Middle Ages and Renaissance*, *Viator*, 2 (1971), 301-327, lida completamente com a transposição da serpente e do dragão.

forma é invisível ou amorfa, mas pode trocar de forma para alcançar o seu propósito⁸¹.

Frequentemente, o Diabo aparece monstruoso e deformado, a forma externa traindo o seu defeito interno. Ele é manco por causa da queda do céu; os seus joelhos estão para trás; tem uma face extra na barriga, nos joelhos ou nas nádegas; é cego; tem chifres e um rabo; não tem narinas ou só uma; não tem nenhuma sobrançela; seus olhos são lacrimejantes e incandescentes ou atiram fogo; tem cascos partidos; emite um odor sulfuroso e, quando parte, faz isso com fedor, barulho e fumaça; ele está coberto com cabelo grosso e preto; possui disfarces, asas como de morcego. Iconograficamente, ele se aparece muito com Pan, cornudo, cascudo, coberto com pêlos grossos, com um falo e nariz grandes, e com características saturninas⁸².

A cor do Diabo é normalmente preta, em conformidade com a tradição cristã e o simbolismo quase mundial. A pele é preta, ou ele é um animal preto, ou sua roupa é preta. Às vezes é um cavaleiro negro em um cavalo preto⁸³. A segunda cor mais comum do Diabo é vermelha, a cor do sangue e do fogo; o Diabo veste-se de vermelho ou tem uma vermelha ou flamejante barba⁸⁴. Ocasionalmente, ele é verde, devido à sua associação

81. Loomis; Tubach, 1529, 1552-1553, 1558-1559; Briggs, vol. 2:1, 61-62; S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, 2ª ed., 6 vols. (Bloomington, Ind., 1955-1958), G 303.3; M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford, 1924), pág. 149; UCLA.

82. Thompson, G 303.4, 303.4-5-6, 303.4-1.1; Briggs, vol. 2:1, pp. 47-48, 143 (Diabo Como uma Lebre de Três Pernas); UCLA. Para a associação de Pan com o Diabo, veja P. Merivale, *Pan the Goat-God (Pan a Cabra-Deus)* (Cambridge, Mass., 1969) que lida principalmente com a literatura moderna. Olhos flamejantes: Prudentius (348-405) tem um poema *Hamaeligena* que os menciona: "Liventes oculos suffundit pelle perusto / invidia impatiens justorum gaudia ferre" (Ressentindo as alegrias do justo em sua inveja, os seus olhos ardentes fitam fora de sua pele carbonizada).

83. Loomis; Briggs, vol. 2:1, pp. 49-51, 54, 65-67; Thompson, G 303.5, 303.5.1; Tubach, 1534-1535, 1643; James, pág. 345; UCLA; G. Penco, *Sopravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale, Estudo monástico*, 13 (1971), pp. 3435, em demônios como etíopes. O Conselho de Toledo em 447 descreveu o Diabo como uma aparição grande, preta, monstruosa com chifres em sua cabeça, cascos partidos, as orelhas de asno, garras, olhos ígneos, que rangem dentes, falo enorme e cheiro sulfuroso; B. Steidle, *Der Schwarze kleine Knabe der Altertü Mönchserzahlung, Erbe und Auftrag*, 34 (1958), 329-348. Cf. Gregório o Grande, *Diálogos* 2.4. Na biografia de St. Afra (c. 750-850), o Diabo é preto, nu e enrugado (*Acta Sanctorum*, 5 agosto, 1.9). Veja f. Sachs, *L'image du Noir dans l'art européen*, *Annales*, 24 (1969), 883-893, para a relação da imagem ruim do preto com pessoas negras.

84. Vermelho era associado com o mal no Antigo Egito como a cor do deserto estéril e de sangue. As pessoas ruivas eram geralmente supostas como más na Idade Média. Thompson, G 303.4.1.3.1, 303.5.3; UCLA. Veja E. Kitchbaum, "L'angelo rosso e Turchino l'angelo" *Rivista di archeologia cristiana* (1940), 209-248. É possível que o traço iconográfico comum na arte medieval de mostrar o Diabo ou demônios com penteados para cima, cabelos pontudos é uma representação de cabelo flamejante; outra

com a caça. A imagem do Diabo como caçador de almas, uma metáfora popular dos enciclopedistas medievais, e verde é a cor tradicional que o caçador está vestindo. Outra conexão existe com o Homem Verde, uma figura de fertilidade comum celta e teutônica⁸⁵. O Diabo usa uma espada ígnea ou uma barra férrea, ou ele usa correntes e as soa (a origem do fantasma de Marley). Ele carrega dinheiro e às vezes o dá, mas isso invariavelmente muda mais cedo ou mais tarde para algo grosseiro⁸⁶.

O Diabo é associado com certos lugares e a determinadas horas do dia. A direção dele é norte, o domínio da escuridão e do frio penal. Lapônia é um lugar favorito seu, e lá ele dirige a rena. Desde que as igrejas foram construídas voltadas para o leste, o norte está sempre à esquerda da pessoa que entra em uma igreja, e o Diabo espreita ao lado norte da igreja fora das paredes, de forma que as pessoas preferem não enterrar seus mortos lá.

A esquerda (em latim *sinister*) é associada com mau gosto e perigoso em muitas culturas. Na fase medieval, norte é a direção do inferno⁸⁷.

Qualquer coisa sagrada aos deuses pagãos também pode ser sagrada ao Diabo. Templos pagãos foram considerados a sua habitação colocados abaixo ou santificados como igrejas. Árvores, fontes, montanhas, escadas, cavernas, velhas ruínas, poços, sepulturas, córregos e

explicação é que está no modo dos bárbaros que engraxam o seu cabelo e penteiam para cima para intimidar. Veja R. Mellinkoff, *Judas's Red Hair and the Jews*, *Diário da Arte Judaica*, 9 (1983), 31-46.

85. Thompson, G 303.5.2.2; UCLA. O Diabo aparece em verde no conto do Frade Chaucer e tem tons demoníacos verdes em *Sir Gawain and the Green Knight*. Veja D. W. Robertson, Jr., *Why the Devil Wear Green*, *Notas do Idioma Moderno*, 69 (1954), 470-472; J. L. Baird, *The Devil in Green* *Neuphilologische Mitteilungen*, 69 (1968), 575-578. Raramente o Diabo é azul, uma cor neoplatônica para os demônios da mais baixa arte. Veja o Thompson, G 303.5, e B. Brenk *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends* (Viena, 1966).

86. Thompson, G 303.21; UCLA.

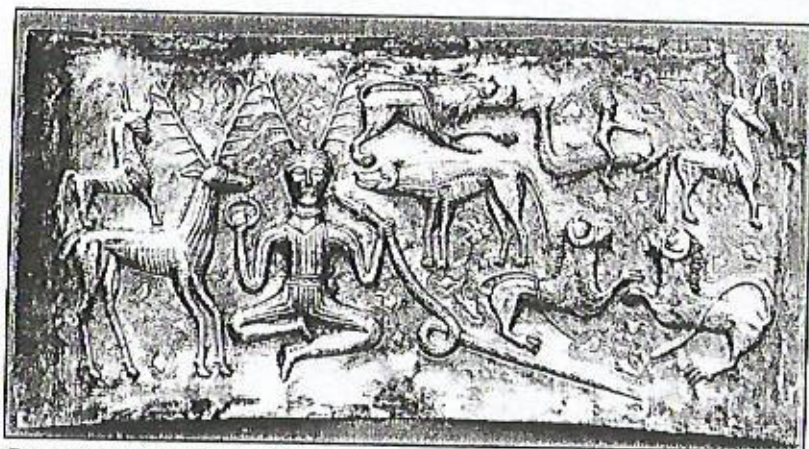
87. É no norte que o Lúcifer está. 14:13 sentado em seu trono; cf. *Trabalho* 26:6-7; *Is.* 1:14; *Eccl.* 43:22. Bonaventure especificamente colocou o inferno no norte, o céu no sul, em seu Comentário em *Eclesiastes* 11:3. Veja Rudwin, *The Devil*, pág. 63; UCLA; S. Shahar, *"Le Catharisme et le début de la cabale"*, *Annales*, 29 (1974), 1185-1210 que mostra que a maldade era associada com o norte e com a esquerda no kabbalah. Ser canhoto é considerado amplamente como um sinal de maldade, como com a palavra latina *sinistro*. As conexões entre o Diabo e Papai Noel (*Sinter Claes*, São Nicolau) são pronunciadas. Além da sua associação com o norte e com a rena, o Diabo pode usar pele vermelha; ele está coberto com fuligem e desce chaminés no *disfrazado* de Jack Preto ou o Homem Preto; ele leva um saco grande no qual dispara pecados ou pecadores (incluindo as crianças malcriadas); leva uma vara ou chibata para machucar o culpado (a origem da doce cana); ele voa pelo ar com ajuda de animais; comida e vinho são deixados para ele como um suborno. O apelido do Diabo (!) de Velho Nick

bosques eram também guaridas da maldade. Sagrado para os velhos deuses por causa das suas qualidades divinas, tais lugares foram temidos duplamente pelos cristãos divinos e pagãos. Demônios também podem assombrar casas; um fantasma "alegado" realmente é um demônio⁸⁸. O Diabo prefere o meio-dia e a meia-noite, mas também gosta do crepúsculo; foge ao amanhecer quando o galo canta⁸⁹. Conforme a tradição judaico-cristã, supunha-se que os demônios viviam na atmosfera ou no submundo, mas eles saem adiante para atormentar as pessoas. A atmosfera é tão cheia de demônios que uma agulha caída do céu para a terra golpeia um; eles enxameiam o ar como moscas⁹⁰. Acredita-se que Lúcifer geralmente mora no submundo. Usualmente, o inferno é posto no centro da terra; uma tradição secundária fixou isso na Islândia, cujo

deriva diretamente de São Nicolau. São Nicolau era freqüentemente associado com cultos de fertilidade, conseqüentemente com fruta, nozes e tortas de frutas que são característicos dos presentes dele. Veja o C. W. Jones, *Saint Nicholas of Myra, Bari, and Manhattan* (Chicago, 1978), pp. 309-323; A. D. de Groot, *Saint Nicholas: A Psychoanalytic Study of His History and Myth* (O Hague, 1965). De Groot mostra isso nos Países Baixos, São Nicolau é acompanhado freqüentemente por um pequeno companheiro preto, *Zwarte Piet*. 88. Thompson, G 303.15.3, 303.15.5; UCLA. Às vezes os demônios construíram palácios debaixo de água: cf. O Pântano de Grendell.

89. Briggs, vol. 2:1, pp. 56, 139-140; Thompson, G 303.6, 303.17. Müller, pp. 775-776, dá exemplos da influência neoplatônica ou gnóstica na convicção de que há um demônio durante cada hora do dia e da noite, ou cada dia da semana, os demônios dos sete dias que são derivados dos sete demônios planetários dos neoplatonistas.

90. Müller, pp. 772-773. Bonaventure: "*ad modum muscorum in maximo numero*" (como um grande enxame de moscas). Às vezes, particularmente no Egito sob a influência neoplatônica, "demônios do diácono" tentaram bloquear a ascensão da alma ao céu. Foram feitos cálculos do número de demônios, e entretanto estes pertencem mais à religião popular que ao folclore, eles foram aceitos amplamente como testemunhas da terrível onipresença dos espíritos da maldade. No ano 180, Maximus de Tyre calculou que mais de 30.000 demônios existiram. Sobre a influência da Rev. 12:4 acreditava-se que um terço de todos os anjos caiu. No século XIII observou o abade Richalm que havia tantos demônios quanto grãos de areia em todo o mar; o estudante do século XVI, Johann Wier listou 1.111 legiões de 6.666 demônios, para um total de 7.405.926. Outros, supondo 6.666 legiões de anjos dos quais um terço, 2.222 legiões caíram, calculou 133.306.668, ainda um baixo número comparado com os humanos. Müller, *cal.* 765; Rudwin, *The Devil*, pp. 17-25. Uma tradição existiu no folclore, derivada dos gnósticos e se popularizou pela *Voyage of Saint Brendan* e outra literatura legendária irlandesa que além do bem e dos anjos ruins existiu um terceiro grupo de anjos neutros, anjos que não escolheram nem o lado de Deus nem o de Lúcifer. Veja M. Dando, *"Les anges neutres"* *Cahiers d'études cathares*, 27, n° 69 (1976), 3-28; capítulo 8. abaixo, no uso do conceito de Dante.



Cernunnos, o deus cornudo celta da selvageria, estava incorporado na iconografia e folclore do Diabo. Detalhe do caldeirão de Gundestrup, século I ou II a.C., escavado na Dinamarca. Cortesia do Nationalmuseum, Copenhagen.

frio extremo e as geleiras gemendo lembram, para as pessoas, um lugar de tormento⁹¹.

Lúcifer e os seus seguidores estão ativos em todos os lugares e a toda hora. Eles nos obcecaram, enquanto nos atacam física e mentalmente. Causam doenças físicas e mentais; roubam as crianças, atiram flechas nas pessoas, atacam-nos com espancamento, ou até mesmo saltam nas costas delas. Eles entram no corpo por todo orifício, especialmente pela boca, ao bocejar, e o nariz, durante o espirro⁹².

O Diabo é especialmente atraído para os vícios e pecadores. Ele tenta as pessoas para que pequem e então alegremente os torna o instrumento do castigo delas. Tomando a forma de uma bela garota, ele desfruta tentando os monges e ermitões, e como uma moço bonito seduz meninas, especialmente serviçais. Em uma história típica, o Diabo jovem bonito solicita uma menina jovem para favores sexuais; quando ele acrescenta dinheiro como um induzimento adicional, ela se rende; imediatamente ele retoma a forma horrorosa e a leva gritando para o inferno. Essas histórias têm certo

91. Em inferno, veja Devil, pp. 240-241; Satanás, pp. 120-123; J. Kroll Gott und Holle: Der Mythos von Descensuskampfe (Leipzig, 1932); K. Maurer "Die Hölle auf Island," Zeitschrift Verein für Volkskunde, 4 (1894), 256-358; H. R. Patch, The Other World (Cambridge, Mass., 1950). Inferno é um assunto vasto como também um lugar vasto, mas como é tangencial ao assunto do Diabo eu deixo isto aos infernologistas. Alan Bemstein da Universidade de Arizona está preparando um livro sobre a invocação do inferno no século XIII na França. Sobre purgatório o trabalho de mestre é agora de Jacques LeGoff, The Birth of Purgatory (Chicago, 1984).

92. De onde o costume de dizer "Deus te abençoe" ou Gesundheit. Tubach, 346, 1620-1622; UCLA. 23.

preconceito machista, porque os homens são normalmente mais prósperos repelindo a tentação que as mulheres: quando o Diabo como uma bonita menina tentou seduzir São Dunstan, o monge a dirigiu para fora beliscando o nariz dela com pinças⁹³.

O Satanás gosta de jogar baralho, jogando e fofocando, e ao mesmo tempo sente prazer castigando esses mortais que seguem o seu exemplo. Ele leva os que não guardam o *sabá*, mata um clérigo que joga baralho no domingo, e castiga as mulheres vãs e as crianças malcriadas. Ele caça as almas de pecadores como também os seus corpos. O propósito didático de tais histórias atinge o alvo, mas elas aparecem no folclore genuíno como também na literatura homilética⁹⁴.

Em histórias amplamente creditadas, o Diabo conduz a caça selvagem cercado por seus cães endiabrados; um motivo semelhante é a derrota de mulheres selvagens que se tornaram um dos elementos principais da doutrina das bruxas⁹⁵. Como sua manifestação do dragão, Satanás guarda tesouros subterrâneos⁹⁶. Demônios seguram torneios ou parlamentos⁹⁷. O Diabo escreve cartas das quais algumas foram supostamente preservadas. A Maldade ama fomentar discórdia geral em uma aldeia ou cidade ou romper uma congregação de oração ou serviço divino⁹⁸.

Ele e seus seguidores montam animais de costas⁹⁹. O Diabo amou arquitetura, porque tomou o lugar dos gigantes teutônicos, que eram os construtores de artifícios gigantescos. Qualquer objeto grande, misterioso de pedra supunha-se ter sido jogado ao chão, construído ou esculpido pela maldade: conseqüentemente há os fossos do Diabo, diques, pontes e desfiladeiros. Meteoritos são lançados para baixo por Lúcifer; ele empilha barras de areia em portos de forma que navios encaihem.

93. Briggs, vol. 2:1, pp. 45, 53, 80, 81, 141-143.

94. Briggs, vol. 2:1, pp. 54-56, 71-74, 79-80, 109-111, 140-141; o Thompson, G 303.6.2, 303.7.1.3, 303.24; Tubach, 1202, 2452, 3503.

95. Briggs, vol. 2:1, pp. 61-62, 67-68, 74, 114, 152-153; A. Runeberg, Witches, Demons, and Ferility Magic (Helsinki, 1947), pp. 7, 126-132; E. H. Camoy, "Les acousmates elles chasses fantastiques," Revue de L'histoire des religions, 9 (1884), pp. 370-378; J. B. Russell, Witchcraft in the Middle Ages (Ithaca, 1972), pp. 46-50, 79-60, 211-213. Frequentemente, motivos estão misturados. Por exemplo, uma versão da caça selvagem tem o Diabo que vai com os seus "cachorros elegantes"; isto se confunde com o conto dos cachorros do selvagem Parson Dando o qual o Diabo levou para inferno por causa da sensualidade da sua vida.

96. Briggs, vol. 2:1, pág. 148; A. Wünsche, Der Sagenkreis vom geprellten Teufel (Leipzig, 1905), pág. 71.

97. Torneio: Tubach, 4931; parlamento: Thompson G 303.25.19.

98. Sigebert de Gembloux, Chronica, ano 858, em MPL 160.163; Tubach, 240.

99. R. Melfinkoff, Riding Backwards: Theme of Humiliation and Symbol of Evil Viator, 4 (1973), 153-176, espetáculos como montar de costas eram originalmente uma marca de vergonha e então foram transferidos para o mal. Semelhantemente, montando, caminhando ou dançando em sentido contrário, por exemplo, em um círculo oposto ao movimento do sol, é associado com o mal e com o culto das bruxas.

O costume de nomear grandes características naturais de pedra — o derradeiro vivo de todo objeto natural — depois do Diabo, particularmente em áreas remotas ou desoladas, persistiu no século XX na Cozinha do Diabo, a Poncheira do Diabo, o Deslizamento do Diabo, a Torre do Diabo. De construções artificiais as favoritas do Diabo são as pontes; entretanto, ele também constrói cais, casas, estradas e até mesmo (em circunstâncias especiais) torres de igreja. Quando ele piar em um casamento, os convidados podem virar pedra. A história seguinte é típica: o Jack e o Diabo constroem uma ponte perto de Kentmouth. Tudo o que eles constroem de noite cai de dia. Finalmente, o Satanás completa a ponte com a compreensão que ele obterá a alma da primeira criatura viva que cruzar a ponte, mas o Jack o engana lançando um osso pela ponte, de forma que a primeira criatura a passar é um cachorro. O Diabo também é um destruidor e derruba de noite qualquer coisa que as pessoas construam de dia. Vários programas de construção de paróquias foram impedidos de tal atividade, e às vezes o local da igreja teve que ser mudado antes que a construção pudesse ser completada¹⁰⁰.

Jack demonstrou com o cachorro e o osso que o Diabo pode ser anulado e enganado por uma inteligência rápida. A função de tais histórias é domesticar o terror. O Diabo construiu uma casa para um sapateiro depois que este prometeu que o Diabo poderia ter a alma dele quando uma luz de vela apagasse completamente; mas o sapateiro apagou a vela antes que ela pudesse queimar até o fim. O truque da vela era um grande favorito. Lúcifer galanteou uma menina serviçal e prometeu casar; uma vela foi acesa durante o serviço, e a menina concordou que quando a vela queimasse totalmente o Diabo teria a alma dela; o padre a salvou engolindo a vela. Um homem que bateu o Diabo nas cartas reivindicou como aposta que o Diabo deveria plantar uma avenida cheia de árvores. Satanás concordou com a condição de que quando o homem morresse e fosse enterrado na igreja ou fora dela a alma seria dele: o homem colocou secretamente no seu testamento que ele fosse enterrado na parede da igreja. Até mesmo alunos burlaram o Velho Menino, desafiando-o a traçar uma corda de areia ou contar as letras da Bíblia da igreja. O Diabo foi derrotado em embates, enquanto ceifando ou semeando competições, bebendo em momentos, jogando apostas ou em debates (como em Stephen Vincent Benét, *O Diabo e Daniel Webster*). Ele poderia ser contrariado até mesmo (entretanto isto é raro em folclore) por uma confissão ou arrependimento no leito da morte.

Às vezes a humilhação de Lúcifer era satisfatoriamente grotesca, como quando ele tentou impedir São Teobaldo de assistir a um conselho, removendo

100. Tais histórias são paródias das atividades de santos como também arraigadas no folclore de gigantes: eu vi uma escadaria no Novo México que São José construiu em uma noite, e a Casa Santa de Loreto foi movida da Palestina para a Itália pela Mãe Santíssima de Deus. Thompson, G 303.9.1; Briggs, vol. 2:1, pp. 52, 60-61, 73, 85-89, 91-92, 95-96.

do uma roda do carro dele; o santo o forçou a recolocar e foi feliz em seu caminho com Lúcifer rolando ao longo da estrada embaixo dele. O Velho nem sempre representou tal tratamento. Um rapaz de fazenda que o enganou para fazer a sua tarefa de espalhar esterco achou o esterco todo na parte de trás em seus montões originais na manhã seguinte. Mas, em geral, a mensagem era preciosa: uma pessoa ordinária, enquanto usando sua inteligência nativa, poderia fazer de bobo o Príncipe da Escuridão. A onipresença de tais histórias é testemunho à atração delas para as necessidades básicas. Alunos, fazendeiros, sapateiros, ferreiros, colonos, meninas serviçais, pedreiros e monges são os heróis comuns destes contos; muito mais raramente é um padre ou um cavaleiro. Os ricos e os prósperos são mais encontrados em contos nos quais o Diabo conquista avarentos e arrogantes. Fabliaux, sobre a besta, e outros contos medievais fazem bem aos corações das pessoas, caracterizando os pobres que fazem os ricos e orgulhosos de bobo; e ninguém é mais arrogante que Lúcifer. As histórias do Diabo enganado derivam do folclore sobre cantigas estúpidas e gigantes, e são unidas de perto às desaventuras das "pessoas pequenas". O engano de Rumpelstiltskin, um pequeno homem, um espírito da natureza, ou um demônio secundário, é do mesmo gênero. Mas a imensa popularidade dos contos estava arraigada no ressentimento dos humildes com relação aos poderosos. Tais contos sugerem que até mesmo o Deus Escuro possa ser derrubado por coragem e bom senso, e esta idéia concorda com a teologia de que o Diabo, mesmo astucioso, é no fundo um bobo que não entende nada¹⁰¹.

O Diabo poderia ser um farsante tolo, colocando os mármore ou mudando os bancos da igreja. Ele poderia ajudar até mesmo genuinamente as pessoas, retribuindo carinho ou achando objetos perdidos; entretanto, as pessoas que ele ajuda são normais e socialmente censuráveis, como hereges ou ladrões¹⁰². A estupidez e utilidade ocasional do Diabo deram origem a expressões como "Pobre Diabo". O folclore foi normalmente usado para domesticar o Diabo, mas o lado oposto da ambigüidade do povo às vezes se expressou em contos amedrontadores. "Jack de França" encontrou um monge que estava recitando os nomes de todos que morreriam no ano seguinte; Jack o ouviu mencionar o nome dele; horrorizado, ele olhou por baixo da capa do monge e viu a face do Diabo.

A pessoa nunca deve chamar Satanás quando irritado ou enfurecido, porque ele pode responder a chamada. Um homem irritado pela pequena filha lamentosa exclama que deseja que o Diabo a leve; ele a leva. Um hoteleiro que jura "Pode o Diabo me levar se isto não for verdade" desejou que ele tivesse segurado a sua língua¹⁰³.

101. Briggs, vol. 2:1, pp. 56-59, 65-83, 92-94, 116-117, 124-128, 145-149; Wonsche, pp. 80-108; Tubach, 1567.

102. Thompson G 303.9.9, 303.22; Tubach, 953.

103. Briggs, vol. 2:1, pp. 105-106, 120-121, 132, 145-148; UCLA.

A linha entre o Diabo e os demônios secundários, às vezes, é obscura na teologia, e ainda mais no folclore. Os demônios ambivalentes greco-romanos foram identificados por meio da tradição cristã com os anjos caídos, como eram os espíritos de natureza dos teutônios, celtas e eslavos. Os espíritos espantosos mais proeminentes no norte, os gigantes, entretanto, persistem no folclore medieval ("Jack e Beanstalk"), perdem a proeminência porque o Diabo parece assumir o papel deles. As "pessoas pequenas" também assumem características mais sinistras: "Acima a grande montanha, abaixo o vale apressado. Não ousamos ir caçar, por ter medo dos pequenos homens". As pessoas pequenas — *leprechauns, kobolds, trolls*, anões, elfos, *obliins, mayes, brownies* — são espíritos de natureza secundária que moram em lagos, bosques, córregos, cavernas ou montanhas, até mesmo nos celeiros e porões da civilização. Eles são baixos, escuros e frequentemente disformes. Em princípio, moralmente ambivalentes e às vezes até mesmo bonitos, eles eram assemelhados a demônios pelo Cristianismo, de forma que as propriedades negativas e destrutivas deles prevaleciam. Anões vigiavam tesouros escondidos, subterrâneos e matavam qualquer um que ousasse violar a privacidade deles. Trolls (que também podem ser fantasmas de mortos) espreitam debaixo de pontes por viajantes imprudentes. Elfos causam doenças em animais e humanos acertando-os com suas flechas ou dardos. Mayes assombram o sono das pessoas à noite ("pesadelos"). Qualquer que seja a origem diversa desses espíritos, eles entram no folclore como demônios, como quem nos amedronta, nos prejudica e nos mata, mas também como quem poderia nos enganar, nos bajular e nos subornar. Os antigos espíritos férteis da agricultura (o Homem Verde) e da selva e da caça (o Homem e a Mulher Selvagem) eram bastante poderosos para reter muito da independência deles e da ambivalência, mas emprestaram o seu verdor e a sua cabeleira como também a sua sexualidade desenfreada para o Diabo e os seus demônios¹⁰⁵.

Monstros eram normalmente distintos de demônios; entretanto, uns também poderiam se misturar a outros. Supunha-se que os monstros eram humanos distorcidos; entretanto, dúvidas existiram sobre se eles tiveram almas. Acredita-se que eles tinham sido criados para mostrar para humanos como é a privação física, e o que, literalmente não fosse pela graça de Deus, poderíamos ter sido nós.

F. Gagnon tem plausivelmente sugerido que os monstros se ajustaram na cadeia ontológica de Deus, afastando-se de Deus na direção da irreabilidade: Deus, anjos, legisladores humanos, assuntos humanos, bárbaros, monstros, demônios, anticristo, Lúcifer. Monstros são fisicamente privados — eles

105. Grimm, vol. 2, pág. 444, vol. 4, pág. 1611; R. Böhmer, *Wild Men in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1952). O espírito agrícola se mantém vivo na ficção: Kingsley Amis, *The Green Man* (Nova Iorque, 1969).

são gigantes ou anões, têm três olhos ou nenhum, ou tem faces nas barrigas. Este tipo de privação física é um sinal da privação ontológica deles que prontamente se transpõem em privação moral. A deformidade deles se mistura com a do Diabo, o mais trançado e depravado de todos os seres¹⁰⁶. Ainda, os monstros não são propriamente demônios, mas estão a pelo menos um passo deles; eles seriam os monstros criados por Deus e assim reivindicam algum grau, porém pequeno, de bondade e beleza. Um monstro particularmente persistente e sinistro é o homem animal. São encontrados homens animais na maioria das culturas (na Índia, por exemplo, há homens tigres, mas na Europa, onde lobos eram mais prevalentes, há lobisomens). Os vampiros também são encontrados em todos os lugares. Homens animais não são iguais a outros. Monstros, para a própria monstruosidade, consistem menos na deformidade física que na habilidade endiabrada deles para mudar suas formas, e considerando que os monstros podem ser ambivalentes, homens animais são essencialmente maus. O Diabo é o chefe dos alteradores de forma; eram lobos, vampiros e bruxas imitando o mestre deles nesta qualidade para fazer a vontade dele¹⁰⁷.

O mais importante dos muitos e variados cúmplices do Diabo é o anticristo, cuja influência penetra nos negócios humanos e que ao término do mundo entrará na carne para conduzir as forças do mal na última e desesperada batalha contra o bem. Hereges, judeus e bruxas estão entre os mais proeminentes ajudantes humanos de Satanás. Os judeus e hereges podem estar, pelo menos às vezes, desavisados que estão servindo o Diabo, mas as bruxas se alistam conscientemente nos graus dele, auxiliando-o abertamente e lhe oferecendo sacrifícios. As pessoas podem chamar o Diabo de muitas formas: assobiando na escuridão, correndo no sentido contrário ao redor de uma igreja três vezes depois do anoitecer, escrevendo-lhe uma nota com sangue judeu e lançando no fogo, pintando um quadro dele, olhando à noite em um espelho, recitando o Pai Nosso de trás para frente, dizendo certos encantamentos e assim por diante¹⁰⁸.

106. F. Gagnon, "Le theme médiéval de L'homme sauvage dans les premières représentations des Indiens d'Amérique", em G. Allard, ed., *Aspects de la marginalité au moyen âge* (Montreal, 1975), pp. 86-87; B. Roy, "En marge du monde connu: Les faces de monstres", em Allard, pp. 74-77; J. B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* (Cambridge, Mass., 1981); H. Schade, *Dämonen und Monstren* (Regensburg, 1962). Para outra identificação do Diabo e o ferreiro, veja M. Eliade, *The Forge and the Crucible* (Nova Iorque, 1962), pp. 107-108.

107. D. Kraatz, *Fictus lupus: The Werewolf in Christian Thought*, (*Fictus lupus: O Lobisomem no Pensamento Cristão*) *Classical Folia*, 30 (1976), 57-79; M. Summers, *The Vampire* (Londres, 1928) e *The Werewolf* (Nova Iorque, 1934) deve ser usado com extrema precaução. Wer, do inglês arcaico: "humano".

108. Thompson, G 303.16.16.1; UCLA.

O chamamento mais sério de Satanás tem como finalidade fazer um pacto formal. A idéia de pacto formal remonta a uma história sobre São Basil circulada por São Jerônimo no século V e até mesmo a história mais influente de Teófilo de Cilícia que data do século VI.

Na história de Basil, como recontada por Hincmar de Reims, um homem, que desejava obter os favores de uma bonita menina, vai a um mágico pedir ajuda e como pagamento concorda em renunciar a Cristo por escrito. O mágico, satisfeito, escreve uma carta ao Diabo na esperança de que o Mau seja agradado com o seu novo recruta, e ordene ao devasso sair à noite e impulsionar a mensagem na arte. Ele faz isto, clamando os poderes do mal. Espíritos escuros descem nele e o conduzem à presença de Lúcifer. "Você acredita em mim?", pergunta o Deus Escuro no seu trono. "Sim, eu acredito." "Você renuncia a Cristo?" "Eu renuncio". Este diálogo é uma paródia que blasfema o batismo. Então o Diabo reclama, "Vocês cristãos, sempre vêm a mim quando precisam de ajuda, entretanto tentam se arrepender depois, apegando-se na clemência de Cristo. Eu quero que você assine este escrito." O homem concorda, e o Diabo, satisfeito com a *pechincha, faz a menina se apaixonar pelo devasso e pedir para o pai dela* permissão de se casar com ele. O pai, que quer que ela se torne uma freira, nega. A menina luta contra as tentações do Diabo, mas, finalmente, incapaz de resistir por mais tempo, rende-se. Afinal a história do pacto some, e com a ajuda de São Basil o homem se arrepende, e a menina é salva de um destino pior que a morte¹⁰⁹.

A outra história, a lenda de Teófilo, foi centenas de vezes repetida em uma variedade de formas praticamente em todos os idiomas europeus por um milênio, gerando a lenda de Fausto e influenciando indiretamente a moda da bruxa no Renascimento. De acordo com a história, uma velha lenda da Anatólia, primeiro escrita em grego no século VI e traduzida em latim no século IX, Teófilo era clérigo da Ásia Menor para quem foi oferecido o bispado quando o bispo anterior morreu. Teófilo recusou a honra, arrependendo-se posteriormente, pois o bispo novo o privou dos seus ofícios e dignidades. Enfurecido, Teófilo conspirou recuperar a sua influência e buscar vingança.

Ele consultou um mágico judeu que disse poder ajudar levando-o para ver o Diabo. Saindo à noite para um lugar retirado, eles acharam o Diabo cercado pelos seus adoradores segurando tochas ou velas. O Diabo perguntou o que ele queria, e Teófilo respondeu, concordando em se tornar o criado de Satanás em troca dos seus poderes perdidos. Ele fez um juramento de fidelidade a Lúcifer, renunciou a sua fidelidade a Deus e prometeu conduzir uma vida de luxúria, desprezo e orgulho. Ele assi-

109. Hincmar insere o conto no *Divorce of Lothar and Teutberga*, escrito aproximadamente em 860 (MPL 125, 716-725).

nou um pacto formal para este efeito e o entregou ao Diabo, beijando-o em sinal de submissão. A vida dele aumentou em poder e em corrupção. Então veio a hora final de o Diabo reivindicar a alma dele em pagamento, e enviou demônios para atormentar o clérigo corrupto e o arrastar para o inferno. Apavorado, Teófilo se arrependeu do seu pecado e se lançou na clemência da Mãe Santificada de Deus. Maria desceu ao inferno, pegou o contrato de Satanás, e o devolveu a Teófilo que o destruiu. Maria intercedeu por ele no trono de Deus, Teófilo foi perdoado e o Diabo foi ludibriado em relação a dívida dele.

Como a lenda se espalhou pela Europa, promoveu anti-semitismo e o culto a Maria. Mais significante, iniciou a idéia do pacto. Os padres argumentaram que todos os agentes da maldade são membros de Satanás, sendo ou não conscientes disso. Assim era considerado que o pacto incluía uma homenagem explícita ao Diabo. Van Nuffel mostrou como a idéia de pacto se ajustava à tradição do batismo cristão e à homenagem feudal. O poder da idéia de pacto manteve crescimento; até que a "caça às bruxas" fosse levada como literal e fato histórico pelos documentos do século XVII, supostamente constituindo tais pactos formais, que foram trazidos em evidência contra os mágicos acusados e bruxas em juízos. A idéia de que as bruxas eram as adoradoras de Satanás e tinham assinado um pacto literal e explícito com ele, era o coração da moda de caça à bruxa. Na literatura moderna, a figura de Fausto se originou dessa de Teófilo¹¹⁰.

110. A história de Teófilo foi traduzida primeiro em latim por Paulo, o Diácono, aproximadamente em 640 (*Miracula Sanctae Mariae* de Theophilo penitente); a próxima versão influente foi por Hroswitha no século X (*Lapsus et conversio Theophili*); a história apareceu nos escritos de Marbod (século XI), de Guibert (século XII), e de Hartmann (século XII). As versões de Gautier de Coinci no século XII (*Comment Théophile vint à pénitence*) e Rutebeuf no século XIII (*Miracle de Théophile*) eram sinais e causas de sua crescente e rápida popularidade, e muitas outras começaram a aparecer em francês, italiano e alemão. Veja L. Radermacher, "Griechische Quellen zur Faustsage", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse*, 206.4 (1930), 153-219; M. de Combarieu, "Le diable dans le Comment Theophilus vint à pénitence de Gautier de Coinci et dans le Miracle de Théophile de Rutebeuf," em *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979), pp. 157-182; M. Lazar, "Theophilus: Servant of Two Masters," *Notas do Idioma Moderno*, 87, n.º 6 (1972), 31-50; Tubach, 3572 H. van Nuffel, "Le pacte avec le diable dans la littérature médiévale; Anciens pays et assemblées d'états" 39 (1966), 27-43. Em pp. 40-41, Van Nuffel oferece a sua comparação de pacto, batismo e homenagem (eu modifique isto ligeiramente): batismo: introdução através de padrinho, pergunta formulada por bispo, pedido para admissão, submissão, torne-se filho de Deus, assinatura, beijo de paz; pacto: introdução por judeu, pergunta formulada por Diabo, pedido para proteção, submissão, torne-se criado do Diabo, assinatura, beijo de paz; contrato feudal: introdução por vassalo, pedido para proteção, submissão, fique vassalo do senhor, assinatura, beijo de paz. Para a influência do pacto na moda da bruxa, veja J. B. Russell, *A History of Witchcraft*, pp. 55-58, 76-78; capítulo 10 posterior.

Histórias de pacto eram relativamente comuns na Idade Média e no Renascimento. Um estudante na São Andrew na Escócia encontrou um "ministro" que o ajudou com as suas tarefas em troca de um pacto registrado por sangue. Francis Drake derrotou a Armada com a ajuda do Diabo. Os favores obtidos em troca da promessa da alma da pessoa são normalmente ilusórios: um estudante assina um pacto em troca de ouro que se transforma em pedra; banquetes elegantes se tornam restos e excremento; as moças bonitas se transformam em velhas feias que gritam. De forma a escapar às consequências de um pacto, a pessoa pode ser obrigada a viajar ao inferno para recobrar isso, ou então, confiar na intercessão de um santo não julgável como a Mãe Santificada. A história de pacto típica contém elementos ridículos. Um cavaleiro prometeu dar para o Diabo a sua alma se ele fosse para uma cidade chamada Mouffle. O cavaleiro, confiante que tal cidade nunca existiu, sentia-se perfeitamente seguro. O cavaleiro voltou-se para a vida religiosa, se tornou um monge, e finalmente ascendeu à posição de arcebispo de Reims. Por fim, ele visitou a sua cidade natal, Ghent. Ficou seriamente doente e para o seu horror o Diabo apareceu ao lado da sua cama para reivindicá-lo — na realidade, o nome secreto de Ghent era Mouffle¹¹¹.

O Diabo encoraja os cristãos para que façam um pacto com ele, e assim o pacto se tornou um tema favorito daí por diante em sermões, poemas e teatros do século XIII, contribuindo para a teoria da feitiçaria. As peças teatrais populares *Miracles of Our Lady* (Milagres de Nossa Senhora), de Gautier Coinci, e *Miracle of Theophilus* (Milagre de Teófilo), de Rutebeuf, os contos de Jacques de Vitry para os banquetes de São Basil e a Natividade da Virgem Santificada, e várias histórias de Caesarius de Heisterbach estabeleceram a idéia que pacto com o Diabo era marca distintiva de grandes pecadores, especialmente hereges¹¹². Tais contos não fo-

111. Considerando que *muffe* é o francês coloquial para "pessoa desajeitada", um elemento de preconceito antifrancês parece estar presente aqui. Em pacto, veja Briggs, vol. 2:1, pp. 111-115, 132-133, 138; Tubach 3566-3572, 4188; Thompson, F 81.2; Bachtold-Stäubli, 1842.

112. M. Lazar, "Theophilus," *Nota do Idioma Moderno*, 87, n° 6 (1972), 31-50; G. Frank, *Le miracle de Théophile*, 2ª ed. (Paris, 1969). Teófilo chama o Diabo "antepassado", linha 235; o Diabo diz para Teófilo que coloque as mãos nele em sinal de fidelidade: "or joing tes mains, et si devien mes hon" (pp. 230-240); Teófilo faz homenagem: "vez ci que Je vous faz hommage" (pág. 242); ele faz um contrato formal: "et je te refaz un couvanr" (pág. 245). V.F. Koenig, ed. *Les miracles de Nostre Dame par Gautier de Coinci*, 4 vols. (Genebra, 1955-1970), vol. 1, pp. 50-176: "Comment Theophilus vint à pénitance"; veja M. de Combarieu, "Le diable dans le Comment Theophilus vint à pénitence de Gautier de Coinci et dans le Miracle de Théophile de Rutebeuf (I)", em *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979), pp. 157-182; veja século XV "Chevalier qui donna sa femme au diable", na qual a história do pacto é desenvolvida mais que em Rutebeuf: T. W. Andrus, *The Devil on the Medieval Stage in France* (Ph.D. diss., Syracuse, 1979), pp. 147-150.

ram considerados ficção. O conto de Caesarius sobre o pacto feito por hereges em Besançon no começo do século XIII foi oferecido como fato histórico.

Os hereges devanearam sobre orar e obrar maravilhas para provar a validade das suas convicções. Eles não deixaram nenhuma pegada depois de andarem em chãos polvilhados; caminharam na água; ordenaram que uma cabana se queimasse completamente ao redor deles e emergiram ilesos. A população ficou impressionada assim que eles abraçaram a heresia e tumultuaram os bispos e os padres. O bispo ordenou a um padre, que uma vez tinha sido mágico, para chamar o Diabo para desvendar o segredo do sucesso dos hereges. O padre convocou Satanás e prometeu se tornar o seu homem novamente só se ele revelasse o segredo. Considerando uma pechincha, o Diabo explicou que eles levavam os contratos, costurados debaixo da pele de suas axilas. O padre informou isso ao bispo, que ordenou aos hereges para se despirem, e com as cicatrizes nas axilas deles abertas, os contratos diabólicos foram extraídos. Os cidadãos enfurecidos e desapontados lincharam os seus antigos heróis, queimando-os vivos. O herege (ou bruxa) era, nada mais nada menos, que uma ferramenta inconsciente de Satanás, mas considerava-se deliberada e conscientemente que tinha feito um pacto com ele, ou que tinha um pacto explícito assinado e marcado, ou pelo menos implícito, no qual um serviço foi executado em troca de um favor¹¹³.

O pacto se tornou uma das pedras angulares na demonização das minorias, a transformação de hereges, muçulmanos e judeus de almas ignorantes maceradas no erro a criados conscientes de Satanás. Total culpa de entendimento das religiões de outros (um mal entendimento não resolvido até hoje) levou os escritores medievais a fazer as suposições mais improváveis: que os judeus não acreditavam na Encarnação ou na Eucaristia, supunha-se que recebiam os anfitriões eucarísticos e os apunhalavam até que sangrassem; e também que os rígidos monoteístas muçulmanos se curvavam diante de ídolos¹¹⁴.

Um sarraceno típico na literatura épica francesa é Agolaffre, cuja pele preta, aspecto disforme, nariz comprido, orelhas enormes e olhos na parte de trás da sua cabeça o fazem mais endiabrado que humano. Um líder sarraceno é chamado Abisme (Inferno); Isembart conduz um exército de monstros cornudos que sustentam grandes ganchos; outro sarraceno, o príncipe, rasga os cristãos separadamente com as suas grandes e afiadas unhas¹¹⁵. A versão alemã da *Canção de Roland* de Padre Konrad é até mes-

113. J. Strange, ed., *Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus miraculorum*, 2 vols. (Colônia, 1851), bk. 5, capítulo 19.

114. Para demonização dos judeus, veja Capítulo 5.

115. Go Ashby, "Le diable et ses représentations dans quelques chansons de geste" em *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979), pp. 7-21.

mo mais explícita. Os muçulmanos são pagãos (*Heiden*) que adoram 700 ídolos (*apgoten*) dos quais o chefe são Apolo e Muhammad. Todos os pagãos (os muçulmanos) se colocam debaixo do poder do Diabo, e ele controla suas mentes e corpos. Ganelon, o traidor para Charlemagne, é pouco mais que um boneco manipulado por Satanás; entretanto, o inocente Frank não sabe que o Diabo está arraigado no seu coração¹¹⁶.

Na demonização passa o absurdo. Muhammad, o profeta humano do Islã, uma religião monoteísta que evita todas as representações do divino, torna-se o deus principal dos muçulmanos idólatras, comparado ao Diabo. Em muitos jogos, o Diabo é chamado de Mehmet, Mahound, ou outra variação do nome do profeta. Isto se seguiu de forma que os muçulmanos tinham que adorar o Diabo e que as suas vidas inteiras estavam a serviço do Deus Escuro. Os cristãos em cruzada poderiam ter certeza que estavam fazendo o trabalho de Deus. A demonização dos judeus é aparente na história de Teófilo, no conto "Priora" de Chaucer, na convicção de que o anticristo seria um judeu da tribo de Dan, em representações pictóricas de judeus com narizes curvos e características bestiais, nos caracteres endiabrados de Herod e Synagoga, e acima de tudo, nos pogroms esporádicos e perseguições e na convicção que os judeus sacrificaram as crianças cristãs ao Diabo ou envenenaram poços cristãos.

O roubo de crianças e a substituição de *changelings* sempre foram um terror profundo no inconsciente humano. É uma explicação defensiva de um dos comportamentos desapontadores das crianças ou a fantasia reprimida de um pai que deseja ser liberto de uma criança; mais geralmente salta do terror da transformação do familiar no pouco conhecido, um motivo comum de pesadelos.

O final feliz de algumas histórias de roubo de crianças ou substituição segura pais cujas crianças tiveram a personalidade corrompida, sendo que a personalidade anterior ainda está lá e pode retomar: assim se torna uma metáfora para o crescimento espiritual e a conversão¹¹⁷. Não somente os judeus roubaram as crianças cristãs: os demônios por si assim o fizeram. A história seguinte sobre São Stephen também foi contada para São Lawrence, São Bartolomeu e outros.

116. Veja R. A. Wisbey, *uma Concordância Completa para o Rolandslied* (Leeds, 1969), S.v. tuuele, tuvil, tuvel, tuvele, tuvil, tuvllis. Adoração de Muhammad e Apolo: "Da waren siben hundert apgot: I Machmet was der herest untar in" (3492-3493); "Uwer goete, di li alie betet, I Appollo un Machmet, I dia sint vil bose. . . I die tuvele wonent dar inne (805-809). Sob o poder do Diabo: "si sich ergaben io das tuveles gewalt" (3514-3515). Ganelon manipulado por Satanás: "Genelun saz mittin under in, I der tuvil gab ime den sin" (1978-1979). O Diabo está arraigado no coração de Ganelon: "Da wurzilt der tivel ine" (2858).

117. Veja o livro de crianças de Maurice Sendak *Outside over There* (Nova Jorque, 1981).

Uma mulher galiléia, piedosa, deu à luz um filho; ela e o seu marido, encantados, convidaram os amigos para uma celebração. Enquanto os pais estavam distraídos com seus convidados, Satanás passou despercebido na casa disfarçado como um humano, achou a criança no berço e a levou para Troy. Lá o pequeno Stephen foi alimentado por uma cadela branca que falou com o Bispo Julian de Troy e lhe disse para cuidar da criança, que era um enviado de Deus. Julian chamou o menino de Nathaniel e o enlevou cuidadosamente. Uma noite um anjo apareceu para o menino, explicou o que o Diabo tinha feito e lhe disse que voltasse ao real pai dele. Julian tristemente deu a permissão ao filho adotado para partir. Depois de uma viagem longa, Stephen retornou e quando chegou em casa achou um *changeling* no lugar dele, um demônio que tinha assumido a forma do menino. Quando o *changeling* viu o real Stephen, gritou de horror. Agarando a coisa, Stephen exigiu saber quem ele era sob pena de queimá-lo no fogo. O demônio gemeu, rosnou, latiu e finalmente fugiu com grande comoção. A família estava alegremente unida ao final¹¹⁸.

Uma variação do tema é o presente voluntário de uma criança ao Diabo por pais gratos pelos favores do Deus Escuro. Quando isso acontece, a Virgem ou um anjo vem para ajudar a criança quando o Diabo aparece para a pegar. Às vezes a Virgem aparece no tribunal como advogada de defesa¹¹⁹. Não só a alma individual, mas a face humana inteira pode aparecer na doca; o Diabo reivindica os direitos dele sobre a humanidade e Cristo ou Maria agem como advogados de defesa.

O julgamento do ser humano normalmente acontece logo após a perturbação do inferno. Os demônios mantêm um conselho no inferno, e Lúcifer reclama que Cristo não tem direito nenhum de levar embora as almas aprisionadas. Às vezes o Diabo reivindica que ele tem direito às almas como resultado do pecado original. Ele nomeia um advogado, um *procurator nequitiae infemalis*, cujo nome é Belial na versão de Palladini, do julgamento da face humana. Belial entra antes de Deus, o Pai, e demanda uma audiência no tribunal aberto para pôr o caso do inferno contra Cristo. O tribunal ocorre em Jerusalém, e o pessoal do julgamento varia de acordo com a versão. Quando Deus, o Pai, é o juiz, Cristo é consultado pela defe-

118. G. de Tervarent e B. de Gaiffier, "Le diable voleur d'enfants", em *Homenage a Antoni Rubió Lluch*, vol. 3 (Barcelona, 1936), pp. 33-58; e "Miracle de l'enfant donné au diable," discutido por Andrus, pp. 37-39, 56-57, 135-136.

119. Veja J. P. Poly, "Le diable, Jacques le Coupé, et Jean le Portas, ou le avatars de Santiago" em *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979), pp. 443-460. Eu agradeço ao professor A. Bernstein por me permitir ver o seu escrito inédito, *Theology and Popular Belief: Confession in the Later Thirteenth Century no qual, entre outras coisas, ele mostra como o clero tentou persuadir as pessoas para ir para a confissão, descrevendo sua eficácia em derrotar o Diabo.*

sa, mostrando as feridas dele como argumento contra o Diabo; quando Cristo é o juiz, a defesa é empreendida pela Virgem Santificada, a *advocata humani generis*. Aquilo que o Diabo reivindica é injusto nas terras do nepotismo e porque nenhuma mulher se encaixa como uma defensora numa corte da lei. Quando o juiz é Salomão, o advogado de defesa é a Virgem ou Moisés. O Diabo debate o caso dele suave e habilmente, usando todo truque legal, citando e interpretando maliciosamente a Bíblia. Ele alega que o contrato dele com Deus na hora do pecado original o intitula às almas e aquele Deus o designou a tentar e castigar o mau. Mas o juiz decide a favor da humanidade, ou a forma rígida que o Diabo quebrou o contrato, ou porque a humanidade foi resgatada corretamente pela morte de Cristo, ou nos fundamentos que a clemência de Deus e equidade se sobrepõem à rigida justiça. Belial apela o veredicto, e o caso é resolvido fora de tribunal, Belial recebe a garantia de que os demônios terão permissão de continuar mantendo as almas de quaisquer pecadores que eles obtiverem sucesso na tentação, mas não as almas dos justos. No fim, Belial retorna desconsolado à boca do inferno¹²⁰.

A relação do Diabo com as leis na Idade Média aparece na teologia e na religião popular. Se o Cosmos for na realidade um campo de batalha

120. A idéia do julgamento da face humana remonta Eznik do tratado do século V da Armênia *Against the Sects no qual Cristo e Satanás disputam no Inferno, Cristo que pede por clemência contra a reivindicação do Diabo pela justiça rígida. Entre as versões do julgamento está "Altercatio contra de Diaboli Christum" do século XII e Pianto di Dia col nemico do século XIII e numerosos sermões. Isto vinha a ser um caso em livros de ensino legais e comentários. O grande jurista Bartolo da Sassoferrato escreveu uma das versões mais prósperas aproximadamente em 1359, um tratado sob o qual apareceram várias lides, notavelmente "Processus Satanae contra Dominam Virginem coram iudice Jesu", em M. Goldast Haiminsfeld, *Processus juris joco-seriosus* (Hanau, 1611), em "Tractatus quaestionis ventilatae coram domino nostro Jesu Christo inter Virginem Maylam advocatam humani generis ex una parte et diabolum contra gentis humanum ex alia parte" na obra *Omnia de Bartolo* (Veneza, 1590), vol. 10. Uma versão francesa do século XIV do tratado de Bartolo é o poema *L'advocacia nostre-dame*, ed. A. de Montaiglon e G. Raynaud (Paris, 1869 não 1896 como normalmente citado). Nisto veja G. Gros, "Le diable et son adversaire dans l'Advocacie nostre-dame (poème du XIV siècle)" em *Le diable au moyen âge*, pp. 237-258. A outra versão mais influente era de Jacobus Palladini (Giacomo Palladini da Teramo, bispo de Spoleto), escrito em 1382 sob do título "Consolatio peccatorum, seu Processus Bellial" também é chamado "Processus Luciferi Contra Jesum coram iudice Salomone", "Compendium perbreve de redemptione generis humani" e outras lides; isto também é editado por Goldast Haiminsfeld. A versão de Palladini foi traduzida amplamente e permaneceu popular no século XVIII, influenciando Beaumarchais e o libretista Lorenzo da Ponte. Veja Bloomfield, pp. 92-93; von de E. Petersdorff, *Dämonologie*, 2 vols. (Munique, 1956-1957), vol. 1, pp.290-292; D. Colombane *La chute et la modification: Le renversement diabolique chez Gautier de Coinci*, em *Le diable au moyen âge*, pp. 133-154; P. B. Salmon, "Jacobus de Theramo e Bellial", *London Medieval Studies* (Estudos medievais de Londres), 2(1951), 101-115; K. Frick, *Das Reich Satans* (Graz, 1982), pp.140-142.*

entre as forças do bem e do mal, o criminoso deve ser considerado como um seguidor de Satanás: ele perdeu o livre-arbítrio para o poder do mal¹²¹.

Certos crimes foram considerados particularmente odiosos e sujeitos à inspiração diabólica: roubo, crimes de sexo, assassinato e mágicas maléficas (feitiços). A idéia da provação na recente Idade Média (isto acabou no século XII) era baseada na suposição de que poderes sobrenaturais estavam envolvidos em todo caso legal. O princípio da prova e do julgamento através de combate é que Deus intervirá para distinguir o culpado do inocente. Segue que a preocupação do Diabo é proteger o culpado e afiançar a condenação do inocente. Assim, a provação faz parte da luta da humanidade contra o Diabo, e os juizes devem estar na guarda deles contra as suas fraudes. A suposição de que Deus e o Diabo estavam imediatamente presentes em negócios humanos se manteve bem no Renascimento e Reforma, especialmente na "caça às bruxas", quando se pensou que o Diabo trabalharia com toda fraude à sua disposição de forma a ajudar os seus criados, as bruxas. Os juizes julgaram que o castigo do criminoso não só era para o benefício da sociedade, mas também para o bem do criminoso. Pelo menos alguns procedimentos legais foram projetados para tirar o Diabo do criminoso e assim o libertar do poder do Deus Escuro. O grau para o qual o exorcismo também pode ter sido usado no restante dos julgamentos criminais é um ponto de discussão¹²². O Diabo escreveu cartas, de forma a constituir um gênero satírico inteiro¹²³.

A carta do Diabo¹²⁴, que começou com algumas linhas citadas em crônicas do século XII, ganhou mais aceitação no século XIII e era difundida no século XIV. Seu propósito era triplo: satirizar a moralidade corrupta dos eclesiásticos, especialmente a Cúria Romana; divertir; e finalmente, em suas fases posteriores, oferecer instruções nas artes retóricas. Depois de 1350, o teor das cartas mudou de sátira moral geral a um ataque à governança eclesiástica, e elas passaram a ser associadas de perto primeiro

121. H. von Fehr, "Gottesurteil und Folter: Eine Studie zur Dämonologie des Mittelalters und der neueren Zeit", *Festgabe für Rudolf Stamm* (Berlim e Leipzig, 1926), pp. 231-254.

122. C. DeClercq, *La Legislation religieuse franque de Clovis à Charlemagne* (Louvain, 1936).

123. A carta do Diabo é supostamente paralela às cartas divinas postadas sob o céu por Cristo. A idéia da carta divina remonta ao século VIII. Veja W. R. Jones, *The Heavenly Letter in Medieval England* *Medievalia et Humanistica*, n.s. 6 (1975), 163-178; J. B. Russell, *Saint Boniface and the Eccentrics*, *Church History*, 33 (1964), 238-240.

124. As cartas do Diabo em geral, veja o trabalho completo de H. Feng *Devil's Letters: Their History and Significance in Church and Society*, 1100-1500 (diss. de Ph.D., Universidade Northeastern, 1982). Eu agradeço ao Dr. Feng e ao seu conselheiro, Professor Robert Lemer, por deixar sua dissertação disponível. Também veja P. Lehman, *Die Parodie im*

com o movimento conciliar e depois com o Protestantismo. Frequentemente a forma da carta seguiu a de uma concessão legal ou garantia na qual o Diabo ganha uma recompensa por serviços feitos. Ele agradece ao clero por sua ganância, embriaguez, avidez, ambição mundana e culpa de preocupação com seus deveres sacerdotais, todos os quais, ele diz, levam muitos recrutados a preencher o inferno. A partir do século XIV, a sátira ocupou uma forma mais política, atacando o governo do papado da Igreja. A saudação era uma permutação inteligente de uma escritura legal normal: "Satanás, imperador dos reinos do inferno, rei das sombras e duque do distrito mais profundo, príncipe do orgulho e atormentador eterno de todos os malditos, para o seu mais fiel criado John Dominici, arcebispo de Ragusa e instigador de todos nossos trabalhos, envia-nos boa saúde para orgulho eterno."¹²⁵ A carta mais famosa era a "Epístola Luciferi," composta em 1351 e amplamente copiada, traduzida e adaptada. Depois da saudação "todos os sócios de nosso reino, os filhos do orgulho, particularmente os príncipes da Igreja moderna" ele continua a dizer, "nós estamos enviando alguns dos demônios eminentes e nobres do inferno para o aconselhar e ajudar; sua inteligência sabe muito bem como consentir nas suas sugestões e acrescentar às suas invenções traiçoeiras".

Depois de uma longa sátira sobre o estado da Igreja, conclui a carta, "datado no centro da terra em nosso reino sombrio, na presença de hordas de demônios especialmente chamadas para este propósito, a nossa corte eclesiástica traiçoeira".¹²⁶ Variantes da carta de Lúcifer eram de Satanás, Leviatã e Belzebu.

O Diabo continua atacando nossas inclinações à vaidade, curiosidade e outros vícios, como as histórias de Caesarius ilustra. Em um conto, um irmão, Cistercian, pobre, de família decente, mas empobrecida, pôde depois de esforços longos finalmente aprender a ler. O Diabo o tentou com amor pelos livros e com a esperança de se tornar um bispo. "Só se você estudar duro", o Diabo lhe falou, "será o bispo de Halberstadt". Iludido pela vaidade, o irmão deixou o monastério, roubou um cavalo, e montou orgulhosamente à procura da sua fortuna. Nos romances do século XVIII, tal comportamento foi recompensado frequentemente pela aquisição tem-

Mittelalter, 2ª ed. (Stuttgart, 1963), pp. 57-64; R. R. Raymo, A Middle English Version of the Epístola Luciferi ad Cleros, em D. A. Pearsall e R. A. Waldron, eds. *Literatura e Civilização Medieval* (Londres, 1969), pp. 233-248; W. Wattenbach, "Über erfundene Briefe in Handschriften des Mittelalters, besonders Teufelsbriefe," *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, I, n.º 9 (Feb. 11, 1892), 91-123; G. Zippel, "La lettera del diavolo ai clero, dal sacola XII alla Riforma", *Buletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, 70 (1958), 125-179. 125. Lehmann, pp. 61-63.

126. Zippel, pp. 163-166. Zippel também dá um "Sermo de quolibet tatu hominum," pp. 166-175, e uma "Epístola missa Clementi papae Sexto", pp. 175-179.

porária de um amante bonito e fortuna, mas no século XIII seu fim era inevitavelmente medonho: o irmão foi agarrado como um ladrão e enforcado. A moral: não pense sobre seu estado em vida.

Outra história era sobre um cavaleiro chamado Henrique de Falkenstein, que disse não acreditar em demônios e para provar o seu ponto de vista pediu a um mágico chamado Philip para chamar alguns para ele. Philip o advertiu que o poder dos demônios era perigoso e terrível, mas Henry insistiu. Assim Philip o levou para uma encruzilhada ao meio-dia e desenhou um círculo mágico ao redor dele com uma espada, acautelando-o para não sair do círculo e não aceitar nada que os demônios pudessem sugerir. Então ele partiu, deixando Henry sentado no círculo. Logo o cavaleiro viu grandes inundações de água que vinham em sua direção, ouviu o rugido do vento e o grunhido de porcos. E dos bosques perto da estrada, ele viu uma sombra horrorosa, algo como um humano mais alto que uma árvore. E esta figura estava se dirigindo a ele. A figura que ele percebeu era o Diabo, aproximou-se do círculo, parou e perguntou para o cavaleiro o que ele queria. Henry se aproximou para ver mais de perto e viu que o Diabo tinha tomado a forma de um homem enorme com pele e roupa pretas, e de tal horrível deformidade que o cavaleiro abaixou o olhar dele depressa.

Ele achou coragem para falar. "Você fez bem em vir", endereçou à figura escura, "porque eu ouvi falar muito de você." "Bem, sim", o Diabo respondeu, "as pessoas sempre estão me julgando e estão me culpando por tudo. De fato eu nunca feri qualquer um. Você poderia me emprestar seu capote?" Lembrando-se do que o seu amigo advertiu, Henry recusou. O Diabo pediu o cinto dele, depois uma ovelha da fazenda do cavaleiro, depois e finalmente um galo, mas cada um a seu tempo Henry recusou, e persistiu fazendo as suas próprias perguntas. "Como é", ele exigiu do Diabo, "o que você sabe tanto?" O Diabo respondeu que ele sabia de todo mal que acontece no mundo e provou isso contando ao Sr. Henry exatamente em que casa e a que horas ele tinha perdido a virgindade e de outros pecados que ele tinha cometido. O Diabo retomou os próprios pedidos, mas quando Henry recusou consentir a qualquer deles, lançou sua enorme mão na direção dele. Pego desguarnecido, o cavaleiro tropeçou para trás e caiu, chamando pelo seu amigo Philip. Quando o Philip correu em sua direção, o Diabo desapareceu, e a partir daquele momento o Henry nunca mais duvidou da existência de demônios. Como marca permanente da sua experiência, a sua cor de pele saudável anterior ficou pálida e permaneceu assim para o resto de sua vida.¹²⁷

Se chamou o Diabo, deliberada ou inadvertidamente, não pode escapar facilmente. Arrependimento e a ajuda de um coração arrependido, jun-

127. Caesarius, 5.2, §. 16.

to com confissão, atos de caridade, recitação do Pai-Nosso, o Credo, ou rosário, às vezes a pessoa pode afugentar batendo nele literalmente. Mas normalmente a pessoa precisa de ajuda de fora. A bênção do papa é efetiva; mais útil são os santos a quem o Diabo teme e evita. São Gall enfureceu os demônios mudando-os de lugar e os privando do resto deles; a Mãe Santificada economiza estes movimentos assinando pactos escritos. Os sinais e símbolos do Cristianismo nos resguarda dele: a cruz ou o sinal da cruz, água benta, o nome de Jesus, os sacramentos (especialmente a Eucaristia), as palavras da Bíblia, crisma santa e os sinos da igreja. Outras proteções não são cristãs em origem: assobiando ou cuspidno no Diabo (os padres do deserto adotaram o assobio), bronze, ferro, fogo, alho, cebolas, porcos e sal. Esta é em grande parte magia de *apotropaic* na qual coisas associadas com o Mau são muito eficazes contra ele. Sendo associado ao fedor e fumaça, ele pode ser fumegado com incenso, fumaça de *yole log* (galho típico do Natal) queimando, ou — melhor — *asafoetida* (Teufelsdreck: "o fedor do Diabo")¹²⁸.

128. Müller, 782-786; Thompson, G 303.16; 303.25.7; I. Goldziher, "Eisen als Schutz gegen Dämonen", Archiv für Religionswissenschaften, 10 (1907), 41-46. Outras lendas: Deus cria o Diabo da sua própria sombra ou de sua própria saliva (Thompson, G 303.1.1.1 e 303.1.1.2); o Diabo faria penitências, se lhe fosse assegurado o retorno à graça (Tubach, 1664); Deus cria as coisas agradáveis deste mundo, mas o Diabo cria coisas tais como morcegos, mosquitos e granizo (UCLA). Veja H. Lixfeld, Gott und Teufel als Weltschöpfer (Munich, 1971); J. Bolte, "Der Teufel in der Kirche", Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte, 11 (1897), 249-266; Thompson, A 63-64, A 2286.2.1.

5

DIABOLOGIA DA BAIXA IDADE MÉDIA

A cultura medieval no Ocidente estava isolada e dominada pelos monastérios, então, os padres do deserto utilizaram a diabolologia profundamente como advertências, as quais foram incorporadas, mostrando como lidar com o mal em um mundo áspero e inseguro. Como o número de fontes do século V ao século IX cresceu grandemente excedendo os primeiros quatro séculos da Igreja, eu só enfatizo as idéias que eram originais ou intensamente influentes: Gregório, o Grande, no século VI, Isidoro de Sevilha no século VII, Bede e Alcuin no século VIII e Gottschalk e Erígena no século IX.

Gregório, o Grande (papa de 590 a 604), era o escritor mais influente do período e o transmissor mais importante de idéias monásticas do Oriente ao Ocidente. As cartas dele, homilias, encíclicas, *Book of Pastoral Care* (Livro de Cuidado Pastoral), e acima de tudo os quatro livros de *Dialogues* (Diálogos) e os seus comentários em um trabalho, o *Moralia* (Moral) foram intensamente usados na Idade Média¹²⁹.

Gregório, antes de ter sido um papa, foi um monge, e o ponto de vista monástico dominou, permeando o seu trabalho, os *Dialogues*, que mostram a influência de Cassiano e as características monásticas orientais¹³⁰. O *Moralia* foi escrito em um período de décadas (c. 579-602) usando o Livro de Trabalho como base para comentar a condição em que estava a humanidade. Ele escreveu o *Moralia* para os monges que dominavam a teologia na ocasião, e por conseguinte o livro é tão específico e prático quanto teórico. Os *Dialogues* (c. 593-594) são até mais práticos. Deduzindo os sermões de Gregório, eles foram escritos para mostrar um Deus salvador

129. Para os trabalhos de e sobre Gregório, veja *Fontes de Consulta*. Os mais importantes sobre diabolologia são *Moralia* e os *Dialogues*.

130. Cassiano (c. 265-c. 435) trouxe monasticismo Oriental para Marselha por volta de 415 depois de ter sido um monge em Belém, Egito, Constantinopla e Roma. Os dois grandes trabalhos, as *Institutions* e *Talks coletâneas*, ed. E. Pichery, SC 42, 54, 64, derivam do pensamento de Evagrius e de outros padres Orientais. Veja P. Christophe, Cassien et Césaire: Prédicateurs de la morale monastique (Paris, 1969), pp. 67-68. Veja especialmente *Collationes* 7 e 8 sobre demonologia. Para o Diabo e monasticismo veja Satanás, pp. 149-185.

ativo no mundo e até milagroso. Os *Dialogues* foram escritos para que o mundo, em tempos futuros, pudesse ser chamado "Oportunidade de Instrução" — não para os teólogos sofisticados (os quais poucos existem) — mas para pastores, monges e talvez para alguns leigos de instrução. Os primeiros três livros são narrativas em um estilo simples, o quarto é teologicamente mais reflexivo.

Isidore, nascido na Espanha, em Visigoda, aproximadamente em 560, foi promovido a bispo de Sevilha por volta de 600, e morreu em 636. Seus escritos são enciclopédias e a profundidade teológica subjacente do seu trabalho foi ultimamente mais bem compreendida, profundamente dependente de Gregório¹³¹.

Bede, uma das maiores mentes do período, nasceu ao norte da Ombria em 670, escreveu numerosos trabalhos históricos, científicos e encíclicas, e morreu em 735. O ponto de vista sobre diabolologia foi formado pela tradição de Agostinho e Gregório, marcado por um espírito mais crítico que o de Gregório¹³².

Alcuin, do norte da Ombria, nascido por volta de 730, estudou em York, vindo a ser o conselheiro chefe intelectual de Carlos Magno e o reformador educacional antes da sua morte em 804. Seus numerosos trabalhos também estavam ligados à tradição de Agostinho, Gregório e Bede¹³³.

A diabolologia de Gregório, o Grande, estava baseada nos padres, por causa de sua grande influência, fixados na visão e no pensamento medieval. De todos os seres, o Diabo foi o primeiro a ser criado. Ele era um querubim, o mais alto de todos os anjos, e poderia ter permanecido no pináculo da criação se não tivesse escolhido pecar. Esta visão, ao contrário de Dionísio, ficou como modelo na Idade Média: a maioria dos teólogos considerou o Diabo o mais alto ou um dos anjos mais altos, como um querubim (Ez. 28:14-19) ou um serafim. Uma vez que pecou, ele foi subjugado e afastado à condição inferior, para as profundezas e sendo orgulhoso se opôs aos Céus¹³⁴. Para Isidoro, anjos têm categorias e graduações que refletem na dignidade e no poder deles.

131. Para os trabalhos sobre e por Isidoro veja *Fontes de Consulta*. Os mais pertinentes são as *Sentences* (Sent.) e as *Etymologies* (Ety.).

132. Para os trabalhos sobre e por Bede veja *Fontes de Consulta*. Os trabalhos mais úteis são a *Ecclesiastical History* (Hist.), a *Life of Cuthbert* (LC) e o *Commentary on Luke* (CL).

133. Para os trabalhos de Alcuin veja *Fontes de Consulta*. Os mais úteis são os comentários bíblicos, especialmente em Gênesis (Comm. Gen.), Salmos (Comm. Ps.), João (Comm. John) e o Apocalipse (Comm. Apoc.).

134. Mor. 32.23: "Hunc primum condidit, quem reliquis angelis eminentiorem fecit" (Ele criou o primeiro anjo, o qual ele fez maior que os outros anjos). Mor. 9.5: "Summus ille angelicus spiritus qui subjectus Deo in culmine stare potuisset" (Aquele anjo mais alto podia ter estado no topo se ele tivesse permanecido sujeito a Deus), (Mor. 34.21) "tanto

A idéia de Isidoro de hierarquia veio de Gregório e Dionísio, mas ele concordou com Gregório contra Dionísio que o Diabo antes da queda era o senhor de todos os anjos¹³⁵. Depois da queda, ele era o príncipe dos demônios.

Esta visão insinuou um posto firme contra o dualismo que considerou o Diabo independente de Deus. Opiniões dualistas que ainda derivam do gnosticismo persistiram até o século VI. O Conselho de Braga, em 563, ganhou força por priscillianistas e outros dualistas. Priscillian tinha sido o bispo de Ávila de 381 a 385. O líder de um asceta, do movimento carismático, e teria sido executado por heresia a Trier em 385. Priscillian e os seus seguidores imediatos foram certamente ascetas e dualistas, mas as idéias de Gnostic ou Manichean penetraram no movimento e no século VI podem tê-lo dominado¹³⁶. Os cânones de Braga constituem apenas uma das três definições

magis infra se cecidit, quanto magis se contra gloriam sui conditoris erexit (Mas ele se rebelou contra a glória do Criador, e ele caiu). Veja Capítulo 2 sobre: Dionísio não poderia supor que o Diabo era o mais alto dos anjos, mas Gregório que modificou, e talvez Dionísio não entendeu, não teve esta dificuldade. Veja Satanás, pág. 93, notas 38-39; pp. 129, 213. Gregório organizou as ordens como segue: Serafins, Querubins, Tronos, Dominações, Virtudes e Poderes; a ordem de Gregório foi seguida por Peter Lombard e a maioria dos escolásticos. A discussão de Gregório de uma décima ordem de anjos pode ser seguida e representada por Slavonic Enoch (2 Enoch) 29:3-4 (R. H. Charles, ed., The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. 2 [Oxford, 1913], pág. 447). Enoch declara que tinham sido criadas "dez tropas incorpóreas de anjos", mas é conflitante com as nove de Denis. Gregório trouxe a parábola da mulher com dez pedaços de prata (Lc. 15:8-10) no argumento. A mulher perdeu um dos seus pedaços de prata; e Gregório pensou na analogia do décimo no grupo de anjos, do qual um caiu. Veja Gregório, Sermão 34 (em Lc. 15): 6-11, esp. 6-T "Decem vero drachmas habuit mulier, quia novem sunt ordines angelorum. Sed ut compleretur electorum numerus, homo decimus est creatus.... Novem vero angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus angelos, archangelos, virtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubim, atque seraphim" (Uma mulher teve dez drachmas, como nove ordens de anjos, e um com forma humana foi criada para preencher o número...). Assim Gregório pressupôs o décimo no grupo de anjos, que podem ser interpretados de dois modos: aquele grupo dos anjos que pecaram e caíram; ou os santos humanos que elegeram os anjos caídos no céu. Porém, Gregório deixa claro que este décimo grupo não constitui uma real ordem, contradizendo Dionísio; certamente ele é de um grupo traçado entre os anjos das outras nove ordens. Os humanos eleitos são levados para o céu nas várias ordens de anjos de acordo com os méritos. A idéia foi discutida por Aelfric (veja Capítulo 6), Abelard (Sic et nom, 49), Peter Lombard (Sent. 2.9.6 [veja Capítulo 7, n. 32]), e Aquino e Duns Scotus em seus comentários nas Sentences. Langland parece ter usado a idéia de um modo estranho, mais semelhante a Enoch que Gregório (veja Capítulo 8).

135. Sent. 1.10 "Ante omnem creationem mundi creati sunt angeli; et ante omnem creationem angelorum diabolus conditus est.... Primum habuisse inter angelos diabolum" (Antes da criação do mundo foram feitos os anjos, e antes de os anjos serem feitos o Diabo foi feito, então o Diabo reteve a primazia entre os anjos).

136. H. Chadwick, Priscillian of Avila (Oxford, 1976).

principais do Diabo no registro cristão, os outros originam-se do Conselho Quarto de Lateran, de 1215, e do Conselho de Trent, em 1546. Como os padres do Quarto Lateran, os bispos espanhóis de Braga estavam preocupados em negar o dualismo categoricamente, especialmente as idéias seguintes: que o Diabo era independente de Deus e foi criado por Deus como um anjo bom; que o Diabo é o criador deste mundo ou introduziu coisas más sem a permissão de Deus; que o Diabo é o criador do corpo humano; que a concepção de uma criança é o trabalho de demônios no útero da mãe. O universo material, inclusive o corpo humano, os bispos insistiram, é o trabalho, não do anjo maligno, mas de Deus¹³⁷.

Para Gregório, como os padres de Braga, Deus é a fonte de tudo aquilo que existe, e Deus não produziu o mal.

Por conseguinte, a maldade realmente não pode existir; é apenas carência, privação. Aqueles que escolhem o mal fazem o caminho de existências cair na inexistência. Satanás fará do mal um caminho contínuo em direção ao nada. A privação de argumento, que pode parecer uma evasão do assunto, faz mais sentido quando se entende a essência: Deus é o que é, e nada pode ser separado do que é. Sendo assim, o mal não deve existir, ou o mal é uma parte de Deus. Desde Gregório, o princípio da tradição cristã foi relutante em compreender e pouco disposto a aceitar que o mal era uma doutrina inevitável. Outra pergunta espinhosa era o mal natural, o sofrimento de animais e outros seres sensíveis sem liberdade. Se o mal moral é o resultado do pecado humano, qual é o resultado do mal natural? Bestas, plantas e pedras que não podem fazer mal; entretanto podem causar sofrimento a um ser sensível, eles não fazem tão conscientemente. Ainda, Deus construiu o Cosmos de tal modo que este sofrimento é a causa. Deus, então, deve ter sua causa. Uma alternativa é que o sofrimento é o resultado do pecado original, a queda da própria humanidade, que distorceu o mundo todo. Alguns escritores medievais sugeriam esta opção; parece ser im-

137. *Cânon 7 de Braga*: "Si quis dicit diabolus non fuisse prius bonum angelum a Deo factum... sed dicit eum ex tenebris emerisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt..." *Canon 8*: "Si quis credit, quia allquantas in mundo creaturas diabolus fecerit et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat..." *Canon 12*: "Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum, et conceptiones in uteris matrum operibus dicit daemonum figurari..." *Canon 13*: "Si quis dicit creationem universae carnis non opificium Dei, sed malignum esse angelorum..." *Mansi 9.774*; *Hefele-Leclercq*, vol. 3, p. 177. Ver *H. Denzinger*, *Enchiridion symbolorum*, 31^a ed. (Rome, 1960), nos. 237, 238, 242, 243. *Quarto Lateran (1215)*, *Denzinger*, nos. 428-430. *Trent (17 de junho de 1546)*, *Denzinger*, no. 788. Alguns conselhos mencionam o Diabo brevemente, por exemplo, o *Statuta ecclesiae antiqua* (Gaul, C. 275); *C. Munier*, *Concilia Galliae A. 314-A. 506*, CCSL 148, pág. 165; *C. Munier*, *Concilia Africae A. 245-A. 525*, CCSL 149, pp. 8, 62, 70-75, 264.

possível, hoje levando em conta a visão evolutiva, e até mesmo em tempos anteriores raramente conquistou grande apoio. Outra alternativa é que o resultado do sofrimento seria a queda de outro ser, que, criado no começo do mundo, antes de todas as outras criaturas, desordenou e corrompeu o plano de Deus. Assim o Diabo pode ser culpado por todo o sofrimento no mundo¹³⁸. Contudo, não há resposta para isso. Por Deus foi criado o Cosmos com total sabedoria e o Diabo encheria de sofrimento; a responsabilidade não pode ser deste modo atribuída a Deus.

O anjo caído não pode ter sido trabalho de Deus, Gregório discutiria, porque nada na sua natureza é inclinado para a maldade. A única condição prévia da queda deles, o único aspecto da natureza deles que poderia ser culpa de Deus, seria a sua mutabilidade. Mas mutabilidade desenvolve-se no humano como também na natureza angelical, é uma conclusão necessária do livre-arbítrio. Se formos livres para escolher o bem ou o mal, então somos livres para mudar o bem e o mal. O Diabo foi criado capaz de escolher entre as alternativas, capaz de mudar de uma vida boa para outra má. A escolha dele era absolutamente livre e não teve nenhuma condição prévia de causa. O Diabo caiu por causa do seu orgulho; ele escolheu tentar ser independente de Deus, ser um príncipe no próprio direito dele, livremente. O seu desejo orgulhoso, a fonte de todo o pecado, manchando o seu próprio respeito e temor a Deus¹³⁹. A posição firmemente estabelecida por Gregório era a visão de que Satanás caiu no começo do mundo antes e depois da criação da humanidade, e que o pecado dele consistia em orgulho e inveja de Deus. Sua inveja da humanidade que o levou a tentar Adão e Eva surgiu depois da inveja dele quanto a Deus¹⁴⁰.

138. *Mor. 14.18*: "a summa essentia recessit, et per hoc, cotidie excrecente defectu, quasi ad non esse tendit" (Desde que ele se felicitou da sua alta essência, e desde que os seus defeitos diariamente cresceram, ele se aproximou da inexistência). *Boethius* (c. 480-524) tinha discutido por sua privação *Consolation of Philosophy Isidore, Sent. 1.9*: "Malum a diabolus non est creatum, sed inventum; et ideo nihil est malum, quia sine Deo factum est nihil, Deus autem malum non fecit... Ita et in rebus permixtum est malum, ut naturae bonum ad comparationem excelleret mali... Malum vero ideo natura nulla est... Fecit Deus omne valde bonum; nihil ergo natura malum". (Satanás achou a maldade antes da criação. A maldade não é nada desde que Deus fez tudo como é, e Deus não fez o mal. Assim o mal esteve misturado no Cosmos de forma que o bem brilhará sem comparação. A maldade não é de natureza nenhuma. Considerando que Deus fez todas as coisas completamente boas, o mal não é nada por natureza). Veja *G. R. Evans*, *Augustine on Evil* (Cambridge, 1982), pp. 91-98.

139. *Mor. 2.10.4* prefácio, 4.13.5.38, 15.4.32, 13, 34.21. Veja *L. Kurz*, *Gregors des Grossen Lehre von den Engeln* (Roma, 1938), pág. 27. *Isidoro* seguiu Gregório no seu ponto de vista: *sent. 1.10*: "in superbiam eripuit"; *ef. Sent. 2.34* e *Ety. 7.5*.

140. *J. M. Evans*, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford, 1968), pág. 83.

Gregório usou uma variedade de nomes para o Diabo, conforme a tradicionalidade, como "o inimigo antigo da raça humana"¹⁴¹.

Antes de eles caírem, os anjos tiveram corpos celestiais, mas posteriormente foram reduzidos a corpos feitos do mais baixo e escuro ar. Embora os seus corpos não tenham carne, eles podem sofrer as dores do fogo.¹⁴² De formas grosseiras, do ar mais baixo da terra, eles estão presos nisto, ou (Gregório era tão contraditório quanto os padres diligentes) vagam na superfície da terra ou estão encarcerados debaixo dela.¹⁴³

Gregório confrontou uma questão difícil mantendo o poder do Diabo no mundo. De acordo com a história cristã básica, Lúcifer é o príncipe deste mundo, dominando a humanidade desde o pecado original até o momento da salvação, embora a Paixão e a Encarnação de Cristo tenham quebrado o poder do Diabo e nos salvado do aperto dele. Ainda na realidade quando procuramos sobre Satanás, parece que ele perdeu um pouco de sua influência na humanidade. Como pôde depois da Redenção, o Dia-

141. J. F. O'Donnell, *The Vocabulary of the Letters of Saint Gregory the Great* (Washington, D.C., 1934), pág. 142, dá uma longa e exaustiva lista destes nomes. Também veja F. Gastaldelli, "Il meccanismo psicologico del peccato nei Moralia in Job di San Gregorio Magno", *Salesianum*, 27 (1965), 577. Gregório usa as imagens de Behemoth e Leviathan para achar no quadro o Diabo. Behemoth é associado com o crocodilo e a serpente, conseqüentemente com o Diabo. O Trabalho de Leviathan 41 é identificado com a Rev. 12 e assim associado com Behemoth, a baleia, a boca do inferno, e o Diabo (Mor. 4.9, 32.23, 34.6). Novamente Gregório utilizou tradição patrística e fez para este padrão de imagens a sua influência. O uso do nome Lúcifer estava limitado porque ele poderia também ser um nome de Cristo (Mor. 29.32). G. J. M. Bartelink, "Les dénominations du diable chez Grégoire de Tours", *Revue des études latines*, 48 (1970), 411-432, provê um estudo exaustivo dos nomes que Gregório pesquisou (538-594) para chamar o Diabo; novamente eles são tradicionais. Isidoro, *Ety.* 8.11, lista uma variedade de nomes para o Diabo derivados de fontes greco-romanas ou hebraicas, por exemplo Phoebeus, Diana, Saturno, Bel, Belphegor, Beelzebub, Belial, Behemoth, e Leviathan: estes nomes persistem completamente na literatura oculta moderna. Esta seção de *Ety.* (compare *Sent.* 3.8) é conhecida por suas falsas derivações. Daemones, Isidoro reivindicou, derivou de δαίμονας porque eles sabem eventos futuros. Diabolus, ele disse, deriva do hebraico "deslizar abaixo" porque ele caiu do céu: "Diabolus Hebraice dicitur deorsum fluens, quia quietus in caeli culmine stare contempsit, sed superbiae pondere deorsum corruens cecidit" (Diabolus vem do hebreu por "ter deslizado para baixo" porque se ele não quis a tranquilidade no lugar mais alto do céu, mas ao invés, rebaixou-se por orgulho, deslizou e caiu). Este é um erro baseado em Eucherius e Jerome, *Commentarium in Ephesios* 3.6; *Commentarium Titum* 2.6, em MPL 26.544. Então ele prossegue propondo mais uma interpretação correta do nome de Satanás: "Satanas in latino sonat adversarius... transgressor... veritatis inimicus... praevaricator... temptator" (Satanás em latim é adversário, significando transgressor, inimigo da verdade, mentiroso, tentador).

142. Dial. 4.30; Mor. 29.30; Isidoro, *Ety.* 8.11. Que os anjos se tornaram mais materiais não pareciam ter sido privados do estado angelical deles. Por exemplo, Lúcifer permanece um serafim depois de cair e ficar corpóreo.

143. Mor. 2.20, 2.47, 26.17.

bo continuar tendo tal influência, fazendo o seu mal entre incrédulos e batizados? A pergunta tinha confundido Agostinho e os outros padres. A tentativa de resposta de Agostinho era de que o batismo apagava os próprios pecados do passado de um indivíduo e também o castigo devido ao pecado original, mas não eliminava o desejo e a tendência para pecar, inerente a todo humano. A questão permanece, próxima à pergunta central da própria maldade, mais perigosa para o Cristianismo: Por que a missão de Cristo parece ter feito tão pequena diferença no mundo?¹⁴⁴

Gregório posicionou a questão honestamente, mas respondeu só alusivamente. Ele sugere que a resposta pode encontrar-se no poder que Deus concede a Satanás sobre o inocente Jó. Ao longo do livro *The Book of Job*, Satanás é obrigado a admitir que Deus é a única real autoridade e que ele só pode operar com a permissão de Deus. O livro descreve que Satanás está admitindo e partindo na presença de Deus, mas Gregório interpreta como segue: não importa de onde ele é, ele está na presença de Deus; quando estiver agindo, Deus estará, mas quando estiver agindo por conta própria, será retirado da presença de Deus.

Onde quer que os demônios estejam — no ar, na terra, ou no subterrâneo — eles estão no inferno, separados de Deus e sujeitos ao castigo doloroso.¹⁴⁵

"Este é o inferno e também não estou fora dele", como Christopher Marlowe em *Mephistopheles* diria séculos depois.

Deus pode ver Satanás a toda hora, mas este não pode ver Deus ou qualquer coisa real, porque ele é como um homem cego na luz solar. Deus vê Lúcifer e conhece o seu pecado e alienação, mas realmente não "entende" isto. O que Deus sabe é real em virtude da sua sabedoria, e o pecado de Satanás é só culpa de realidade, de estar retrocedendo a existência. Satanás se dirige a Deus, buscando justificar-se, acusando injustamente o eleito, e pedindo a Deus permissão para tentar e afligir. Deus responde ao Diabo de quatro modos: reprova o pecado dele; contrasta a injustiça dele com a justiça do eleito; lhe permite testar a virtude dele e o proíbe de tentar (*rursusque eum a tentatione prohibet*). A contradição nos últimos dois pontos é uma forma de alcançar a predestinação. A idéia de Gregório é que Deus permite ao Diabo abordar a humanidade, mas na sabedoria que a concede não se renderá, e só será fortalecida pela agressão. A essência da

144. Gregório perdeu uma possível explicação: Deus se estende fora do espaço e do tempo, e toda sua ação transcende o espaço e o tempo. Cristo apareceu na terra na Judéia durante o reinado de Augusto, não limitou a ação da Encarnação daquele tempo e lugar. Assim a missão de Cristo seria a salvação que afeta todos os humanos em qualquer local cronológico; o comportamento humano então no mundo não é necessariamente melhor depois do tempo de Jesus que antes. Pela visão de Agostinho ver Evans, pp.130-132, 162, 170.

145. Bede, *Hist.* 5.15; In 2 Epistolam Sancti Petri, 2.

ordem é a bondade e a força de Deus. Deus é responsável pelo Cosmos que os criou; ele igualmente permite e restringe o mal. Ele sabe que o eleito não cai na tentação e assim não dá ao Diabo real poder de o tentar.

Gregório era muito prático em imaginar que o mundo foi construído de fato deste modo. Ninguém pode verdadeiramente dizer que nunca peca, e assim todo o mundo merece castigo. Já conduziu uma vida devotada, e pelo curso da ação do livro ele está livre de pecado. Mas sendo humano deve ter pecado uma vez na vida, assim seu castigo não era imerecido. Frequentemente, sofremos aflições incoerentes em nossas vidas, mas sempre há algo merecendo essa aflição. A pessoa sempre está nas mãos de Deus, porque Deus sempre está dentro do coração da pessoa, mas quando está em um estado de pecado, a pessoa fica nas mãos do Diabo, porque ele a controla¹⁴⁶.

O Diabo é o príncipe deste mundo — Alcuin discutiu depois contra os dualistas — não porque ele é o senhor do assunto ou das criaturas, mas porque ele é o senhor dos seres humanos pecadores. O mundo é dividido em duas partes, uma pertencendo a Cristo e consistindo de justos, a outra pertencendo a Lúcifer e consistindo em pagãos, judeus, hereges e católicos pecadores.

À medida que se deixa subjugar à vontade do Diabo, a pessoa se tornará uma criança de Satanás¹⁴⁷.

Gregório teve uma teoria vívida da tentação diabólica, derivada de Cassiano, fora do monasticismo do deserto¹⁴⁸. Ele viu o mundo como um campo de batalha, no qual nós, como soldados de Cristo, nos levantamos continuamente nas linhas de frente. Se em qualquer momento retirarmos nossa atenção, os demônios enxamearão o campo de batalha e nos agarrarão. O Diabo nos espia e cuidadosamente escolhe quem atacar. Se ele vê que estamos por um momento confortáveis ou satisfeitos, ou reciprocamente que somos duvidosos e inseguros, ou que estamos em uma conjuntura crítica em nossas vidas, então ele envia suas tropas para nos subjugar. Se abrirmos a mais leve brecha nas almas, os demônios verterão a brecha e farão alvoroço em nossas mentes. Todos os pecados são trabalhos de Sata-

146. Mor. 2,4-7,2,12,2,16,2,20-21,3,4-5,3,17, 33,12; ver P. Catry, "Epreuves du Juste et mystère de Dieu", *Revue des études augustinienes*, 18 (1972), 127. Isidoro concordou que o Diabo só opera sob a permissão de Deus. O Diabo nunca deixa de tentar os eleitos, mas Deus nunca deixa de lhes dar a graça de resistir: Sent. 1,10, 3,5-6.

147. John 4:23, "Quantum vero se subicit per liberum arbitrium diaboli, a patre diaboli est." John 6:35: Lúcifer não é o príncipe de tudo ou criador de coisas, mas só de pecadores. Apoc. 4,6: a divisão do mundo em dois reinos, Cristo e Satanás; Apoc. 4,7: Alcuin descreve quatro anjos, mas que são o "corpo do inimigo antigo" e que regem os quatro grandes impérios históricos, assírios, persas, macedônios e romanos.

148. Veja Cassian, *Collationes* 7-9; Leo o Grande, *Sermões* 47,9 e 89,3.

nás. Quatro fases existem na comissão de todo pecado. Primeiro o Diabo injeta "sugestões" em nossas mentes; então as sugestões provocam uma resposta de prazer ou delícia; consentimos o desejo; finalmente, racionalizando e nos defendendo, prosseguimos e cometemos o ato. Quanto mais a pessoa tenta conduzir uma vida boa, mais o Diabo estará ansioso para corromper, de forma que as tentações parecem afrouxar ou arruinar quem está seguro, o que é um truque diabólico. Depois de anos batalhando tentações para a luxúria, por exemplo, a pessoa poderia considerar-se relativamente livre desse pecado, mas naquele mesmo momento Lúcifer está preparando um jogo novo de tentações — embriaguez ou avareza para, por exemplo, pegar a pessoa com a "guarda abaixada". Ele gosta de testar nossa compreensão de forma que não sintamos que estamos sendo tentados ou que um problema moral exista, ou ele induz um senso de desespero ou desamparo em face da tentação, de forma que se desmorne debaixo do fardo da culpa e nos renda para pecar sob a ilusão que não teremos nenhuma chance¹⁴⁹.

Gregório atentava para o fato de que, além do humano e da culpabilidade diabólica, Deus deveria ser, no final das contas, responsável pelo Cosmos como ele é. Refletindo I Samuel 18:10 ("um espírito mau de Deus agarrou Saul"), Gregório admitiu com convicção que este espírito realmente era mau e que realmente veio de Deus. Mas como pode ser, se Deus é bom? O espírito realmente é mau, ele respondeu, porque sua própria vontade e desejo é prejudicar. Realmente vem de Deus, porque Deus permite ao espírito mau trabalhar, não para seus próprios propósitos, mas para os propósitos bons de Deus. O mundo do Diabo gosta de poder nos tentar sem restrição ou limitação; ele gosta de rasgar nossas mentes, corpos e almas em fragmentos. Por mais que o Diabo planeje injustiça, Deus desvia para a justiça. Lúcifer nos tenta na esperança de nos destruir, mas Deus não lhe permite nos carregar, dando-nos habilidade para resistir, e o Diabo acha que Deus usa todas as suas tentações para fortalecer o eleito. Como Thomas Merton disse um milênio e meio depois, almas são como atletas: elas precisam lutar contra, como em uma competição, para mostrar seu potencial. A vontade de Satanás é ser injusto, mas Deus lhe dá poder, porque Deus usa isto para a justiça. Esses derrotados por tentação não estão terminados pela culpa de Deus, porque Deus lhes deu bastante força para

149. Mor. 2,8, 2,18, 2,22-23, 2,27, 4,23, 4,27, 16,18, 32,19, 32,21, 33,3; P. Boglioni, "Miracle et nature chez Grégoire le Grand", *Cahiers d'études médiévales*, 1 (1974), pág. 43; Gastaldelli; Mor. 2, 18: "Cotidie namque in acie stamus, cotidie tela tentationum eius excipimus" (Diariamente nós ficamos na fila da batalha, enquanto estamos sofrendo os sopros das tentações dele). Isidoro, Sent. 3,5-6, segue Gregório.

perseverar: eles são levados para baixo pelo livre-arbítrio. Com tais pessoas, o Diabo desfruta seu poder aparente arruinando o Cosmos de Deus, mas Deus volta até mesmo as consequências de pecado para o bem, e o conhecimento de Lúcifer que isto sempre deve ser assim, é um dos seus tormentos principais¹⁵⁰.

Ao mesmo tempo, o Diabo realmente negociou a face humana num sopro terrível, tentando-nos ao pecado original, que é a alienação da humanidade sobre Deus. Para Gregório, pecado original é um evento histórico, mas também uma metáfora para esta alienação fundamental. O Diabo é por excelência o estrangeiro, o outro, o estranho, fora da realidade, amor, infício e glória de Deus¹⁵¹. Sua principal esperança é também nos fazer estranhos a Deus, e o pecado original é o símbolo do seu sucesso. Nós somos por natureza equilibrados, centrados, harmoniosamente afinados com Deus e com o Cosmos.

Gregório chama tal harmonia de "interioridade"; quando penetrarmos em nós mesmos estaremos mais próximos e atraídos a Deus, que é o centro de nosso ser. Mas o pecado original torce a harmonia em som horrível, arrasta-nos para fora do equilíbrio, puxa-nos dos verdadeiros interiores e egos para o estado de confusão, desejo e angústia, que são o "extermínio" deste mundo. Satanás se alegra com nosso extermínio, nossa distração da realidade, e Deus ama nossa "interioridade", na qual somos verdadeiros e a imagem de Deus está. Sofrimento e tribulação têm a virtude de nos separar da falsa e enganada confiança em nosso exterior. Satanás não pode penetrar em nossa interioridade, mas ele pode usar nosso exterior para nos distrair com paixões e luxúrias. Uma pessoa arruinada é aquela que perdeu a sua interioridade e não consegue ser como antes¹⁵².

150. Mor. 2.17-19, 3.5.4.16.7, 16.8.39, 32.22. Mor. 2.10: "Sciendum vero est quia Satanæ voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas injusta, quia unum semetipso voluntatem habet sed a Domino potestatem. Quod enim ipse facere inique appetit, hoc Deus fieri non nisi iuste permittit" (deveriam perceber que Satanás sempre será mau, mas o poder dele nunca é injusto, porque seu próprio poder vem de Deus. Tudo o que ele busca fazer por causa de injustiça, Deus busca fazer por causa da justiça).

151. Mor. 34.3-6; 12.36: "Quis vero alienus nisi apostata angelus vocatur?" Veja G. Lindner, "Homo Viator", Speculum, 42 (1967), 234-235; Boglioni, pág. 46.

152. C. Dagens, Saint Grégoire le Grand (Paris, 1977), pp. 168-191; P. Aubin, "Intériorité et extériorité dans les Moralia em Job de Saint Grégoire le Grand", Recherches de science religieuse, 62 (1974), 117-166. A conexão da serpente do Éden com o Diabo não era nenhum longo assunto, mas as visões de Alcuin são referência de valor devido à influência delas na literatura: por um lado o tentador no Éden era o Diabo na forma da serpente. Comm. John 4:22: "Diabolus... serpentem indutus locutus est mulieri". Por outro lado, Comm. Gen. 60 tem sido que o Diabo usou a serpente como seu porta-voz: "Utebatur enim serpente diabolus quasi organo ad perpetrandum caliditatis suae malitiam."

Aqueles que seguem Cristo constituem o corpo místico; aqueles os quais Lúcifer desviou pertencem ao corpo do Diabo. "Quem não sabe", Gregório falou retoricamente, "que todo aquele que se une a Satanás vivendo no mal se torna sócio do corpo dele?... O inimigo antigo é uma pessoa com uma coleção inteira de pecadores." Os pecadores são Satanás ou pelo menos os satélites dele, imitadores, testemunhas ou prole¹⁵³. Isidoro, quanto a isto, iguala mais nitidamente: os pecadores se separaram da comunidade cristã e do corpo de Cristo e se tornaram membros de Satanás¹⁵⁴.

Sócios do corpo de Lúcifer poderiam ser considerados os anticristos. Duas idéias diferentes de anticristo eram comuns. Todos eram pecadores; entretanto especialmente os hereges e judeus eram os anticristos. As figuras de Satanás e anticristo freqüentemente se juntam, Gregório poderia comparar o pecador ao membro do corpo do anticristo ou o pecador como sócio de Lúcifer. No século X, o tratado de Monter-en-Der, em Adso, muito fez para avançar a alternativa do anticristo (a mais antiga), visão que anticristo é o único indivíduo criado por Lúcifer no fim do mundo em um último esforço diabólico para bloquear o reino de Deus. O anticristo poderia ser uma encarnação do próprio Satanás, ou o filho de Satanás, ou o chefe dos exércitos de Satanás. A visão de que o anticristo era um indivíduo em lugar de uma personificação de continuar o mal era mais dramática e mais hábil como especulação e veio dominar na teologia e na literatura.

153. Mor. 3.15-16, 4.11, 9.28-29, 12.43, 13.8, 13.34, 27.26, 28.7, 32.13, 32.16, 33.13-28, 34.4, Mor. 3.16: "Quis nesciat quod eiusdem satanae membra sunt omnes qui ei perverse iunguntur?" Mor. 4.11: "Ita antiquus hosus una persona est cum cuncta collectione reproborum." Mor. 13.34: "Ita quippe unum corpus sunt diabolus et omnes iniqui, ut plerumque nomine capitis censeatur corpus, et nomine corpus appelletur caput". A idéia ecoou por Alcuin que aplicou o termo "o filho do Diabo" para pecadores e para a própria mentira. Em Comm. John (4.22), se referindo a John 8:44, Alcuin discutiu que o Diabo gera a mentira — a falsa palavra — apenas Deus o Cristo gera a verdadeira palavra: "Diabolus autem a semetipso mendax fuit, et mendacium. Quomodo Deus Pater genuit Filium veritatem, sic diabolus genuit quasi filium mendacium". Toda pessoa enganada pelo Diabo se torna uma personificação da mentira: "Homo vero deceptus a diabolo factus est a diabolo mendax."

154. Sent. 1.14-17, 1.25. Comm. em hebreu 2: "Qui, dum, viventes, segregantur a corpore Christi, efficiuntur membra diaboli". O herege ou o pecador está separado da igreja. Sent. 1.14: "Quia recessit a Dei populo, uterque recedentes a Christo, ad diaboli pertinet corpus". Depois, Gottschalk falou de pecadores como pertencendo ao corpo de Satanás (Confessio brevior, pág. 52), e Eriugena chamou por sua vez Gottschalk de herege que era uma criança de Satanás. Para os trabalhos em ou por Gottschalk veja em Fontes de Consulta. Os trabalhos citados aqui são de Confessio brevior (CB), Confessio prolixior (CP), Responsa de diversis (Resp.), e de De Praedestinatione (Praed.) Todas as citações são de C. Lambot, Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais (Louvain, 1945).

Para alguns escritores, o anticristo era a forma que Lúcifer poderia ter lançado no fim do mundo na última batalha desesperada contra o Senhor¹⁵⁵.

A revolta de Lúcifer contra Deus é derrotada, e ele foi lançado para fora do céu pela manhã no mundo. Subsequentemente, ele tentou Adão e Eva, assim torcendo e distorcendo a natureza humana. Em compensação, a ação salvadora de Cristo no mundo designa a salvar-nos dos efeitos do pecado original. Antes de Cristo, argumentava Gregório, o Diabo possuía todos os humanos por direito; depois de Cristo, ele possuiu o direito apenas sobre os infiéis e pecadores. Mas Landmires espreita com uma simples pergunta: Cristo morreu então só para os eleitos? E se o Diabo perdeu os direitos dele sobre os eleitos, como ele continua tentando e nos atormentando? A natureza da compensação e seu efeito são perguntas centrais para a teologia cristã, e poderia ser presunçoso tentar uma discussão sobre este assunto aqui. Ainda porque eles requerem a pergunta dos direitos sobre a humanidade, e um resumo daquele aspecto do problema seria necessário¹⁵⁶.

155. Mor. 4.9, 14.21, 15.15, 15.58, 27.26, 32.15., Mor. 15.5: "Quis vero reproborum caput est, nisi Antichristus?" Veja Dagens, pág. 353. Isidore, Ety. 8.11: "Sed et ille antichristus est qui negat esse Deum Christum." Compare Gotschalk, Praed. 5.31, pág. 256: o civitas Dei é novamente o civitas Diabo. Veja D. Verhelst, ed., Adso Dervensis, De ortu et tempore Antichristi, CCCM 45, o tratado influente por Adso. Os melhores trabalhos no assunto são agora R. K. Emmerson, anticristo na Idade Média (Seattle, 1981); B. McGinn, "O Anjo papa e o anticristo Papal", História de Igreja, 47 (1978), 155-173; B. McGinn, ed., Apocalyptic Spirituality (Nova Iorque, 1981); B. McGinn, ed., Visions of the end (Nova Iorque, 1979); H. D. Rauh, Das Bild des Antichrist im Mittelalter, 2ª ed. (Munique, 1979). Também veja K. Aichele, Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation (O Hague, 1974). Eu agradeço aos professores Emmerson e McGinn pelos comentários úteis. Professor Emmerson gostaria de ver mais do anticristo nestas páginas, mas vê apenas um pequeno ponto reproduzindo o seu excelente trabalho, nem é a questão do anticristo, entretanto o anticristo às vezes é visto como a encarnação do Diabo, bastante central à pergunta básica da origem e da natureza do mal. Os primeiros textos e mais importantes no anticristo são Rotação. 13:17; Hippolytus, Tratado do Cristo e o anticristo (c. 200); Lactantius, Divine Institutes (c. 300); Tyconius, Comentário em Revelação (c. 385). Veja Satanás, pp. 87-88, 158-159.

Para as especulações apocalípticas importantes de Joachim de Flora ver McGinn, Visões, pp. 126-141, 158-167. Interesse no anticristo subiu continuamente com o interesse em escatologia, especialmente durante a Reforma, e alcançou sua altura nos séculos XVI e XVII. Mais tarde na Idade Média e na Reforma era comum identificar o anticristo como um personagem específico ou estabelecido; os protestantes gostaram de ver o papado como anticristo. A tríade "o mundo, a carne e o Diabo" estava primeiramente ligada ao século IX e se tornou uma trivialidade do século XI: veja S. Wenzel, "Os Três Inimigos do Homem", Estudos Medievais, 29 (1967), 47-66.

156. Para um resumo geral ver J. Rivière, Le dogme de la rédemption au début du moyen âge (Paris, 1934). O enredo para a tentação de Adão e Eva como era naquele tempo: veja Avitus, De Mosaicae historiae gestis, 2.135-143: Satanás assume a forma de uma serpente e aproxima-se de Eva, temendo que o Adão não o ouvisse. Ele ganha Eva através de lisonja, a chamando de "a primeira mãe bonita"; Eva se rende e então desvia Adão.

Era consenso geral dos antigos escritores medievais, seguindo os padres, que como resultado do pecado original a humanidade estava em poder do Diabo. Nós tínhamos sido, disse Haymo de Auxerre, *in sorte Dei*, mas estávamos depois da queda *in sorte diaboli*¹⁵⁷. A pergunta era se este poder do Diabo somente era uma descrição, ou o estado nos quais tínhamos entrado como resultado do pecado original, ou se representou uma realidade, um direito legal. Nisso, a tradição era ambivalente. Por um lado Lúcifer foi visto como tendo usurpado o poder dele em cima da humanidade, enganando Adão e Eva. Por outro lado, ele foi percebido como tendo um direito real sobre a humanidade, dado por Deus em castigo por nossos pecados. Escritores medievais às vezes se achavam discutindo ambas as posições sem estarem bastante atentos às tensões entre eles, ou então tentando dar papéis a cada um deles, como Leo, o Grande, fez quando disse sobre o direito do Diabo como um "direito tirânico", um termo que os teólogos posteriores e advogados poderiam ter achado contraditório em si mesmo, por razões da tirania e por definições injustas sem direito algum¹⁵⁸. Todos concordavam que qualquer poder do Diabo estaria limitado pela autoridade de Deus.

O direito do Diabo não é absoluto, mas concedido a ele por Deus. Também todos concordavam que qualquer direito que ele tivesse seria negado justamente pela compensação de Jesus Cristo¹⁵⁹.

A compensação de Cristo nos libertou do poder de Satanás. Mas por que Deus deveria ter escolhido tais meios estranhos para nossa salvação? Deus simplesmente poderia forçar Satanás a deixar de dominar, ou se o Diabo tivesse usurpado os direitos dele, Deus poderia num simples julgamento divino ordenar que ele se rendesse. Por outro lado, se Deus

157. Haymo, Sermão 35, Rivière, Dogme... moyen âge, p. 8, resumido as palavras comuns para descrever o poder do Diabo: "dominatus, principatus, potestas, imperium"; as palavras são derivadas de Rom. 8:38.

158. Leo I, Sermão 23: "jus tyrannicum." Compare Paschasius Radbert, In Matthaeum, 3; Paschasius toma uma posição mais típica: por causa do nosso pecado, o Diabo tem o direito legal de nos tentar ("diabolus noli per legis suae jura tentandi accessum habet"). Rabanus Maurus se opôs à idéia de direito sobre De laudibus sanctae crucis, 2.21: "Contra omne jus et omne fas servus nequissimus et fur dolosissimus sibi dominatum in alieno opere usurpaverat" (Contra o direito e a justiça do mal criado e do ladrão traidor que tomou o controle do trabalho do outro). Normalmente teólogos camuflavam referindo-se aos direitos do Diabo em tais condições como quasi iuste ou quaedam iustitia.

159. Gregório, Mor. 17.30: "Unde accipit exterius potestatem Dominicae carnis occidendae, inde interior potestas eius qua nos tenebat occisa est. Ipse namque interius victus est, dum quasi vicit exterius" (o sucesso do Diabo é limitado no seu externo e não pode entrar no interior da alma na qual a imagem de Deus mora). Alcuin, Libri carolini 2.28: "Ratione potius quam dominatione, et iustitia potius quam potentia constrictus, praedam compulsus [diabolus] evomere" (O Diabo foi forçado a deixar seu saque através da razão em vez da dominação e por justiça em vez do poder). Veja Rivière, Dogme... moyen âge, pp. 13-14.

tivesse concedido direitos reais em certas circunstâncias, poderia revogá-los simplesmente por circunstâncias novas. O drama doloroso da Encarnação e da crucificação poderia ter sido evitado. Porém, algumas dessas alternativas são impróprias a Deus. Nem força bruta nem ordem arbitrária ele usaria. Deus poderia superar o Diabo, não por forças, mas por julgamento¹⁶⁰. Se Deus tivesse, de fato, concedido ao Diabo algum direito benigno sobre nós, então a justiça demandada por Deus pagaria algum direito benigno quitando a dívida para com o Deus Escuro. Se os "direitos" forem mera usurpação, o poder de Lúcifer sobre nós é um castigo que Deus nos impõe, usando o Diabo como um tipo de braço da lei. Neste caso, os "direitos" do Diabo se tornariam uma forte metáfora em lugar da descrição da realidade metafísica, e o assunto, em compensação, estaria entre os humanos e Deus, não entre Deus e o Diabo.

Entre os antigos padres, duas visões mutuamente incompatíveis existiram, frequentemente mantidas lado a lado¹⁶¹. Por um lado, foi discutido que Deus escolheu pagar a Lúcifer um resgate por nós. O único resgate de valor adequado era Cristo, mas claro que Cristo realmente não pôde ser dado ao Diabo. O Diabo foi então consequentemente enganado quanto à sua presa, porque, desavisado da divindade de Cristo, que avidamente embargou o resgate oferecido, e desde que foi intrinsecamente injusto para ele resgatar uma pessoa sem pecado, ele não só perdeu pelo ato injusto com Cristo, mas todos os seus direitos sobre a humanidade. Na teoria do resgate, Deus entrega Cristo para o Diabo, mas os padres também discutiram a teoria do sacrifício na qual a humanidade entrega Cristo a Deus. Na teoria do sacrifício o Diabo tem parte pequena. Os humanos se alienaram de Deus, e eles Lhe têm de oferecer um sacrifício. O sacrifício deve ser imaculado por meio do pecado; já que os humanos são corrompidos por pecado, nenhum humano ordinário poderia ter um sacrifício apropriado. Como os padres, os antigos escritores medievais nunca solucionaram as contradições e se evadiram do assunto, às vezes continuando com os dois argumentos incongruentes¹⁶².

No começo do século XX, a questão sobre o resgate *versus* sacrifício ainda provocou debate partidário. O francês anticlerical que escreveu sob o nome de J. Turmel exagerou as contradições com o argumento de que na Idade Média havia resgates orientados e que a diabolologia de Anselmo no século VII constituía um abandono radical. J. Rivière, defendendo a orto-

160. Haymo, Homily 28: "Nec potestate, sed auctoritate diabolus Dominus voluit Superare."

161. Veja Satanás, pp. 82-86, 116-121, 138-143, 192-194, 215-218.

162. Bede, Sermão 2.1: "Cum suum pro nobis corpus et sanguinem hostiam Patri obtulisset, subvertit potentiam diaboli" (Quando ofereceu o seu corpo e sangue como um sacrifício para o Pai por nós, ele arruinou o poder do Diabo).

doxia contra Turmel, minimizou as contradições subestimando o papel do resgate no período mais antigo. Na realidade uma mistura de resgate e da teoria do sacrifício existiu antes e depois de Anselmo. Mas sacrifício tinha se tornado a visão mais estabelecida já no século V e permaneceu assim. A visão de Anselmo era baseada na tradição patrística; sua leiga originalidade e seu uso foram uma forma lógica e sucessiva de exploração¹⁶³.

A descida para a morte de Jesus depois da sua crucificação era outro problema avançado no início da Idade Média. A idéia volta para certas noções obscuras nos Antigo e Novo Testamentos. A antiga comunidade cristã assumiu que Jesus tinha estado entre os mortos entre Sexta-Feira Santa e Domingo de Páscoa. Sendo uma comunidade judia palestina, eles expressaram esta idéia em termos de uma descida ao mundo dos criminosos em lugar de um neoplatônico que sobe às esferas divinas. No mundo dos criminosos, Jesus confrontou e derrotou os poderes da morte. Inicialmente, esta noção foi usada para explicar o problema separado, o destino daquele que tinha morrido antes da Encarnação. Se a Encarnação liberasse a humanidade do efeito do pecado original, o que malogra aqueles que viveram antes de Cristo? Cristo deve ter sido conduzido para fora do reino da morte e tinha vivido suas vidas antes do seu nascimento. Antes do século V esta era a idéia fixa nos comentários patrísticos, literatura de homilia e liturgia do santo sábado. Contudo, os padres eram inseguros em um ponto importante. Eles não sabiam se todos seriam salvos, ou se apenas os hebreus íntegros. Uma resposta conformou em geral às atitudes da cultura pagã e a filosofia grega em particular. Teria Platão sido salvo assim como Abraão? Todos concordavam que apenas quem estivesse em união e em fé com o Messias poderia ser salvo. Claramente incluindo os hebreus patriarcas e todos os hebreus leais na convenção. Os padres, desavisados de que o crescimento messiânico especulado entre os hebreus tinha sido gradual, assumiram que todos os judeus fiéis tinham ajudado na vinda do Messias. Alguns padres estenderam os efeitos da salvação além dos hebreus. Origen, Cyril de Alexandria, Agostinho e Gregório Nazianzenus argumentaram que, quando desceu entre os mortos, Cristo orou aos pagãos e converteu aqueles que tinham conduzido vidas boas de acordo com a consciência; Gregório, o Grande, vigésima segunda homilia nos Evangelhos, pode ser lido como aceitando este argumento que permitiu a Platão ser salvo assim como também Abraão. A doutrina da descida entre os mortos foi amplamente ensinada na antiga igreja, introduzindo primeiro formalmente um credo em 359 (o Credo de Sirmium). Cresceu em popularidade na Espanha no século VI e em gaulês no VII, e os credos influenciados, o

163. Rivière, Dogme... moyen âge; Rivière, "Le dogme de la rédemption au XIIe siècle d'après les dernières publications", Revue du moyen âge latin, 2 (1946), 101-112, 219-230; J. Turmel, Histoire du diable (Paris, 1931).

credo batismal romano que produziu o "Credo dos Apóstolos" no século VIII. Depois do século VIII estava fixado na liturgia¹⁶⁴.

O dramático informe da ascensão, chamada o *descensus ad inferos*, foi acrescentado aos populares apócrifos "Atos de Pilatos" ou "Evangelho de Nicodemos" já no século VII. Este conta, junto com credos, sermões e liturgia, que ajudou a transpor a idéia original da descida entre os mortos em algo mais dramático, o que é chamado em inglês *the harrowing of hell* (perturbação no inferno), do inglês arcaico, *to make a war raid* (fazer uma invasão de guerra). Atormentado, Cristo alcançou a morte, inferno, e o Diabo, quebrando as portas do inferno, e triunfalmente levando-o para céu. A batalha dramática entre Cristo e Satanás nos portões do inferno, em lugar da teoria do sacrifício, ajuda a explicar por que continuou sendo até mesmo o mais popular, enquanto os teólogos abandonaram gradualmente esta teoria.

O episódio final nos "Atos de Pilatos" é a derrota de Satanás ao término do mundo. Esta história é muito confusa nos "Atos" e em geral na literatura cristã. Na hora da rebelião inicial de Lúcifer, Cristo (ou Miguel) o lança na escuridão eterna. Ele é prisioneiro; contudo, também é de alguma maneira livre pela permissão de Deus de vagar pelo mundo e buscar a ruína e destruição das almas. A segunda derrota de Lúcifer é realizada pela Encarnação de Cristo; a terceira pela resistência de Cristo na tentação no deserto; a quarta pela Paixão de Cristo, da agonia no jardim à crucificação; a quinta pela descida de Cristo para os mortos; a sexta pela ressurreição dele; e a sétima pela segunda vinda. A próxima acontecerá depois de um período no qual o Diabo será livre para atacar a humanidade mais ferozmente que agora. Então, ao fim, será uma grande batalha na qual Cristo (ou Miguel) esmagará o Satanás como Cristo (ou Miguel) fez na hora da

164. As referências bíblicas são: Is 9:2,42:6-7; Ps, 23; Hab. 3:3-13; Hos. 13:14; Mt. 27:52-53; Mc. 3:27; At 2:24; 1 Pet 3:19, 4:6; Ef. 4:8-10; Rev. 20:1-2. A tradução inglesa é "descida ao inferno", mas é muito mais associativo que o original *descensus ad inferos* ou *ad inferna*, que pode ser traduzido inferna ou inferos simplesmente como "o mundo dos criminosos" ou "entre os mortos". Gregório, o Grande, Sermão 22 nos Evangelhos: "suos in fide in actibus recognovit". A descida ver C. A. Bouman, "Descendit ad inferos", *Nederlands katholicke stemmen*, 55 (1959), 44-51; J. J. Campbell, "O Inferno e a volta" Viator, 13 (1982), 107-158; M. M. Gatch, *The Harrowing of Hell Union Seminary Quarterly Review*, 36, supp. (1981), 75-88; J. N. D. Kelly, *Os primeiros Credos Cristãos*, 3d ed. (Londres, 1972), pp. 378-383; H. C. Kim, ed., *O Evangelho de Nicodemos* (Toronto, 1973). Veja M. R. James, *O Novo Testamento Apócrifo* (Oxford, 1924), pp. 94-146, para uma tradução do "Evangelho de Nicodemos"; J. Kroll, *Gott und Hölle: Der Mythos vom Descensuskampfe* (Leipzig, 1932); C. I. Smith, "Descendit ad inferos — novamente", *Jornal da História das Idéias*, 28 (1967), 87-88; R. V. Turner, "Descendit ad inferos", *Jornal da História das Idéias*, 27 (1966), 173-194. Também veja Capítulo 6, n. 18. Eu agradeço a Kevin Roddy por me permitir ler sua publicação inédita "A Descida para o Inferno: Literatura e Mito Medieval".



Os demônios no inferno descritos como monstros estilizados. Aqui eles são os representantes de Deus, executando a justiça dEle. Iluminação do século XV, manuscrito francês de Santo Agostinho da Cidade de Deus. Cortesia da Bibliothèque Interuniversitaire Sainte-Genève.

primeira rebelião dele. Então Lúcifer será derrotado para sempre, e privado de toda a liberdade, tentação e de nos afligir. Estes eventos ocupam certa ordem seqüente e estruturalmente são todas expressões de uma derrota arquetípica. A rebelião inicial de Lúcifer e todos os seus esforços subsequentes contra o reino de Deus estão inexoravelmente condenados. Estruturalmente, a primeira e a última derrota do Diabo eram a mesma que contava para sua identidade iconográfica.

A dificuldade surge quando estas estruturas descobrem elementos idênticos como eventos historicamente discretos. Os primeiros escritores medievais caíram nesta armadilha, e a confusão cresceu durante os séculos em todos os sentidos, significando esforço em organizar a cronologia¹⁶⁵.

Quando as dificuldades cronológicas são apartes em favor da solução estrutural, as emissões teológicas emergem. Se Satanás é derrotado eternamente por Deus, e se o mal é sempre submetido ao bem, como Deus permite todo este mal? Esta pergunta volta quase que imediatamente para o problema geral do mal. E, se Lúcifer obtém poder sobre a humanidade como resultado do pecado original, e aquele poder é quebrado por Cristo, como o poder de Lúcifer ainda continua imperceptivelmente diminuído? Estas questões nunca foram resolvidas.

Os antigos escritores medievais concordaram com os oponentes de Origen, que Satanás não pôde ser salvo¹⁶⁶. Mas eles procuraram a pergunta mais adiante e ofereceram explicações do que ele não poderia ser. Primeiro, nem Lúcifer nem os seus anjos maus escolhiam ser salvos. Longe de se arrepender dos seus pecados iniciais, caíram em uma trajetória irreversível longe da realidade e na direção da destruição. Segundo, aos anjos tinham sido concedidos grandes e extraordinários poderes de resistência, implícitos na natureza deles; assim, o fracasso os faz muito mais culpados que os humanos. Terceiro, os anjos, sendo puros de espírito, não tinham desculpa de se arruinarem pelas fraquezas da carne. Quarto, onde a humanidade poderia oferecer a atenuação por já ter sido tentada e caído em pecado, o Diabo não teve nenhuma desculpa: ele é o originador de todo o seu próprio pecado. O julgamento era enfático e final: Lúcifer não tem nenhuma esperança, nenhuma¹⁶⁷.

165. Gregório, Mor. 32.15, 33.20; Kurz, PP 30-36.

166. Cassiodorus, Exposições nos Salmos, 9.5: foram apagados os nomes dos anjos caídos eternamente do livro da vida.

167. Gregório, Mor. 2.3, 4.2-9, 8.50, 9.50, 17.22, 34-55. Mor. 4.4 "apostata angelus... nequaquam ulterius ad lucem paenitentiae per divini respectus memoriam resurgat" (O anjo renegado nunca estará atento ao respeito a Deus e assim nunca voltará à luz da penitência). Mor. 4-7: "antiquus hostis nequaquam ad meritum lucis, nequaquam ad ordinem supernorum agminum reducitur" (O ancião inimigo nunca voltará à luz ou à

A importância de Gottschalk (c. 804-c. 868/869) repousa nas controvérsias que o elevou na predestinação. Gottschalk era um monge da arquidiocese de Reims que tinha ido para Fulda onde encontrou o grande estudante carolíngio Rabanus Maurus. Rabanus levou objeção às suas visões da predestinação e da irregularidade da sua vida. Ele tinha deixado o monastério aparentemente sem permissão e mandou de volta o monge ao Arcebispo Hincmar de Reims, com o pedido que Hincmar o colocasse na prisão. Hincmar assim o fez e, em 849, chamou um sínodo chamado Quierzy onde Charles, o Calvo, tinha fundado uma escola real. O sínodo ouviu as visões de Gottschalk e o condenou formalmente, prendendo-o em um monastério na arquidiocese. Limitado, Gottschalk continuou escrevendo e divulgando os seus trabalhos; o resultado é a disputa teológica mais triste desde a controvérsia Iconoclasta do século VIII. Para a consternação de Hincmar, o monástico e notável teólogo Ratramnus de Corbie não tomou uma posição fatalista longe de Gottschalk. Hincmar chamou John Scottus Erígena, já conhecido como a maior mente de seus tempos, para ajudá-lo, mas Erígena o horrorizou com um tratado que foi aos extremos do outro lado. Toda Frankland estava em alvoroço. Hincmar chamou outro conselho a Quierzy em 853 para afiançar o apoio pela posição moderada dele, mas o lado fatalista chamou o próprio conselho deles em Valence, onde condenaram as visões de Hincmar, como fez o Conselho de Langres em 859. Hincmar emitiu o seu próprio tratado agora no assunto, e todas as partes atraíram o papa Nicolau I, que morreu antes de ouvir o caso. Enquanto isso a poeira assentou gradualmente, com a posição de Hincmar que ganhava aceitação e com Gottschalk intransigente e preso até a sua morte. Era a virtude teimosa de Gottschalk de recusar a aceitar a ambigüidade sobre a predestinação e livre-arbítrio, que eram o legado de Agostinho. Ele encarou o problema mais diretamente do que havia feito antes, mas a Igreja permaneceu incapaz ou pouco disposta como um todo para solucionar a questão¹⁶⁸.

hierarquia dos poderes divinos). Isidoro, Sent. 1.10, concordou, como fez Alcuin, Comm. Gen. 3-4. Comm. Gen. 3: "angelicum vulnus Deus non praedestinavit curare, hominis vero sanare praedestinavit" (Deus não destinou a ferida angelical a ser curada, como ele fez com a humana). Comm. Gen. 4: "angelus sui sceleris inventor fuit, homo vero alterius fraude seductus. Item, quanto sublimior angelus in gloria, tanto maior in ruina; homo vero quanto fragillior in natura, tanto facillior ad veniam" (O anjo era o autor do próprio crime dele, mas o homem foi enganado por outro ser. O anjo cairá mais distante porque a glória dele era maior, e já que a natureza humana é mais vulnerável, ele poderá ser prontamente perdoado).

168. Para controvérsia ver M. Cappuyns, Jean Scot Erigène (Louvain, 1933), pp. 102-112; Heffele-Leclercq, vol. 4:1, pp. 137-235; J. Pelikan, A Tradição Cristã, vol. 3: O Crescimento da Teologia Medieval (Chicago, 1978), pp. 80-98.

Quando os oponentes de Gottschalk enfatizaram o livre-arbítrio, ele insistiu na necessidade absoluta da graça. Como resultado do pecado original, somos incapazes de usar o livre-arbítrio para qualquer coisa além do pecado: temos só um *libertas peccandi*.

Só quando Cristo trabalha em nós por meio de sua graça, temos a liberdade para fazer o bem e sermos salvos; sem graça nós somos ainda tentados para pecar e ser condenados. Quem recebe a graça tem Cristo que opera nele, e a Cristo não se pode resistir. Deus sabe, em toda a eternidade, quem recebe sua graça salvadora e quem não recebe. Deus dá para o eleito o poder de superar o Diabo e evitar o pecado¹⁶⁹. Com este tipo de problema Agostinho tinha lutado muito tempo, e duro, sem resultado coerente. O Conselho de Orange (529) tinha discutido que Deus predestinou o eleito, tanto no que Ele sabe eternamente que eles são salvos, quanto no sentido de que Ele lega a salvação deles; mas o conselho também manteve que Deus predestinou o maldito só no sentido de que ele sabe da sua danação, não no sentido que ele deseja isto. Esta era a linha para a qual Hincmar tentou trabalhar: "Deus tem destinado o que a justiça divina vai fazer, não o que a iniquidade humana vai cometer". Mas Ratramnus viu a dificuldade de separar o conhecimento divino da vontade divina. "Deus", ele disse, "prevendo todas as coisas que irão seguir, decretou antes das eras como seriam organizadas as eras."¹⁷⁰

O grau de responsabilidade divina para o mal era, então, um assunto central. É um ponto delicado, e Gottschalk se envolveu muito corajosamente. Na ocasião ele cuidou da visão mais moderada, discutindo que Deus tinha preparado e predestinado o inferno para o Diabo com base nos males futuros que Deus sabia que o mundo cometeria¹⁷¹. Mas ele se inclinou mais a uma predestinação duplamente severa. Não só que Deus predestinou o Diabo ao inferno no sentido de predestinar o castigo para os pecados que o Diabo cometeu livremente. Deus não pôde prever algo sem legar isso; para Ele então o mundo é mutável. Se soubesse em primeiro lugar que o ser que Ele estava criando para o mundo seria condenado, Deus não precisaria criar o ser, ou pelo menos não daquela forma¹⁷².

169. Resp., pp. 160-161; Praed., pág. 185.

170. Pelikan, pp. 87-89.

171. CB, pág. 52: "[Deus] ipsum diabolum caput omnium daemoniorum cum omnibus angelis suis apostaticis et cum ipsis quoque universis hominibus reprobis membris videlicet suis propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita praedestinasse pariter per iustissimum iudicium suum in mortem merito sempiternam" (Deus predestinou o Diabo, o "cabeça" de todos os demônios, junto com os anjos renegados e todos os humanos na formação de seus corpos, para morte eterna, que eles merecem, por Deus saber por toda a eternidade os males que eles cometeram e o julgamento merecido).

172. CP, pág. 56: Como poderia ser o contrário? "Nimirum sine causa et ipsis praedestinasses mortis perpetuae poenam nisi et ipsos praedestinasses ad eam. Non enim irent nisi essent

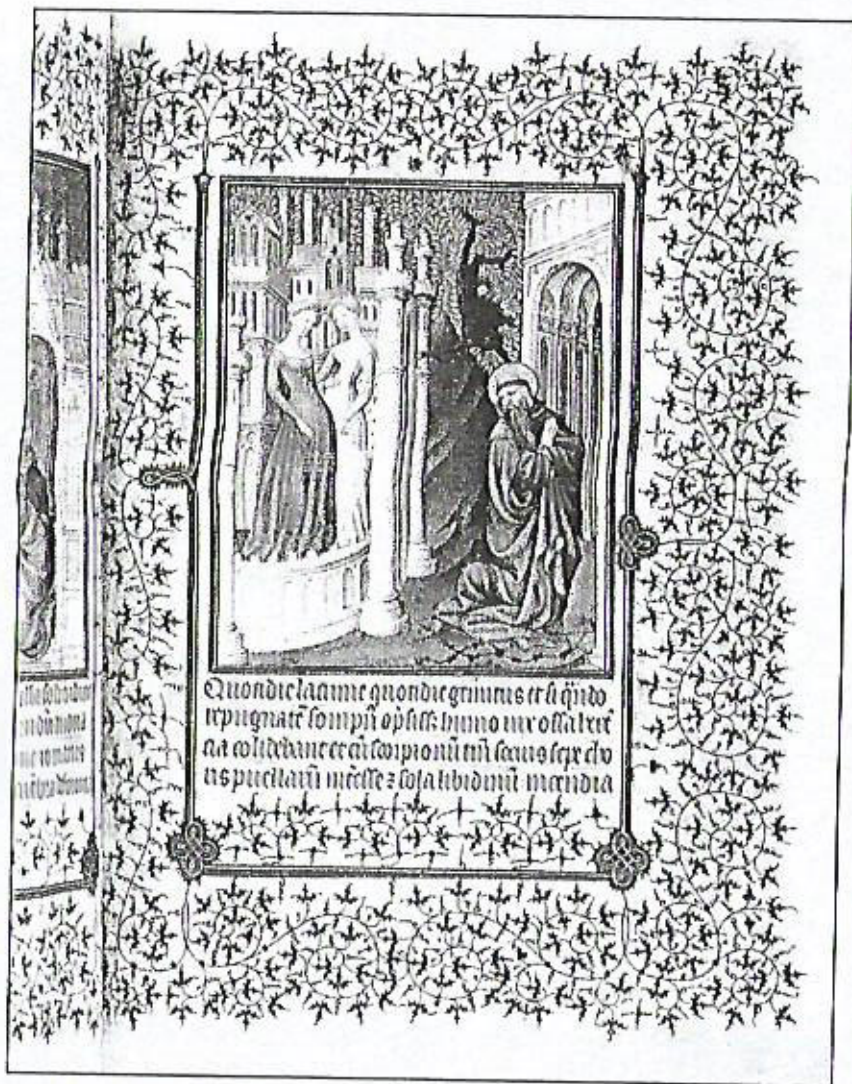
Entre as dificuldades da posição de Gottschalk, é que ela elimina a real liberdade da vontade; requer uma forte e positiva, mesmo que indireta, responsabilidade pelo mal da parte de Deus; insinua que Cristo só morreu para os eleitos e que o batismo tem pequeno efeito. Em geral, traz um firme controlado e determinado Cosmos, o qual não parece em nenhum ponto com Cristo ou realmente com a face humana inteira. Aquele Deus não morreu para o não-batizado ou para os pecadores entre os batizados, o que pareceu claro a Gottschalk¹⁷³. Isto estava no centro da condenação dos conselhos de Gottschalk, porque eles insistiram que Cristo tinha morrido para todos os humanos, não só para os eleitos. Se Deus predestina o mal verdadeiramente tão bem como o castigo para o mal, então nem o Diabo nem os humanos do mal são completamente responsáveis pelos pecados deles; no máximo são co-responsáveis. E naquele nível do discurso não estava claro se o mal é realmente mal ou simplesmente um bem que é mal-entendido. Naquele caso, o Diabo, o símbolo da oposição a Deus, não tem nenhuma real função. A maioria dos teólogos cristãos não escolheu seguir a dupla predestinação.

John Scottus Erígena, o teólogo mais original do começo da Idade Média, nasceu na Irlanda no primeiro trimestre do século IX. Ele emigrou para o reino de Frank em 847, em 851 ensinou na escola real de Charles, o Calvo, em Quierzy perto de Laon, e no mesmo ano escreveu o seu primeiro trabalho, o tratado da predestinação que Hincmar comissionou. Ele sempre utilizou profundamente a tradição patrística latina, especialmente a de Agostinho, mas por volta de 860, um fato radicalmente novo entrou no seu pensamento. Os trabalhos de pseudo-Dionísio tinham aparecido no Oeste perto do ano de 750, e em 860, Charles, o Calvo, pediu a John para fazer uma tradução. A atitude de Erígena com Dionísio era profundamente respeitosa, assumindo para todos naquele tempo que Dionísio era o discípulo de Paulo e que a escritura dele refletiu o pensamento do apóstolo de perto. O John grego era bastante igual à tarefa. Mas a sua mente era muito brilhante e original para fazer uma tradução simples, literal. De um lado ele modificou Dionísio na direção de Santo Agostinho, de acordo com a sua própria originalidade. De outro, as suas próprias idéias foram transformadas dos escritos de Dionísio e outros escritores místicos gregos cujos trabalhos ele também traduziu, Gregório de Nyssa e Maximus Confessor. A teologia de Erígena encontra-se nele próprio.

Ele "era um autor que leu os gregos e os latinos e pensou por si próprio". Seu maior trabalho era *A Divisão da Natureza*, composto entre 862 e

determinati" (Você não predetermina o castigo da morte eterna sem razão, a menos que você tivesse predestinado àquele castigo; eles não poderiam ir para o inferno a menos que eles tivessem sido predestinados a isso). Caso contrário Deus seria mutável.

173. Praed., pág. 218: "Quod enim Deus non sit pro reprobis baptizatis passus claret illic patenter quod diabolum vincit et sibi subicit eos." Gottschalk também concordou com Agostinho (contra Isidoro) que Lúcifer não caiu no primeiro momento da sua criação, mas só depois de um momento de reflexão.



São Jerônimo tentado pela cobiça por um duende negro como um diabo. Ilustração de *Belles heures of Jean, Duc de Berry*, Burgundy, século XV. Cortesia do Museu Metropolitano de Arte, A Coleção de Cloisters, Comprada em 1954.

867. Nunca teve o reconhecimento que mereceu, porque os elementos neoplatônicos trouxeram John para a fronteira do panteísmo, e as idéias dele, vistas com suspeitas desde o início, foram postumamente condenadas em 1050, 1059, 1210 e 1225. Agora e novamente, em Honorius Augustinodensis, em Gilbert de La Porrée entre o cistercianos, e em Nicholas de Cusa, o pensamento de Eriúgena emergiria, mas seu uso por panteístas perto de 1200 escureceu a nuvem que o obscureceu¹⁷⁴.

As visões de Eriúgena do mal, como o resto das idéias dele, eram incomuns. Ele teve menos uso para o conceito do Diabo que os seus contemporâneos; ele assumiu a existência dele, mas o Lúcifer mau não se ajustou na sua cosmologia mística¹⁷⁵.

A epistemologia de John é básica: Deus é absolutamente incompreensível para nós e para ele. Saber algo é definir isto, mas Deus não pode ser definido. Mais adiante, Deus não é nada em geral. É absurdo dizer que Deus é algo, já que isso o põe na mesma categoria das coisas criadas. Além disso, nada pode ser afirmado sobre Deus, tudo que é afirmado sobre Deus nega seu contrário. Se dizemos que Deus é grande, nega que Ele é pequeno; se falamos que Ele é claridade, nega que Ele seja escuridão; e assim por diante. Mas na realidade, Deus está além de todas as categorias, transcende a todas elas e reconcilia todos os contrários. Qualquer afirmação sobre Deus pode ser só uma metáfora, mas uma negação pode ser literal. Por exemplo, a pessoa verdadeiramente pode negar que Deus esteja limitado no espaço ou que ele é claridade, mas qualquer declaração sobre Deus que exclui qualquer outra declaração sobre ele é inválida¹⁷⁶.

174. Para os trabalhos de e por Eriúgena veja *Fontes de Consulta*. Os mais úteis são *The Division of Nature (Div.)*, *Commentary on John (Comm. John)*, *Divine Predestination (Pred.)*, e *Expositions on the Heavenly Jerusalem (Jer.)*. Tradução foram feitas por Sheldon-Williams, ed., *Johannis Scotti Eriugenae Periphyseon*, 2 vols. (Dublin, 1968-1972) (SW). A citação é de B. Stock, "Observações no Uso de Agostinho por Johannes Scotus Eriúgena", *Revisão Teológica de Harvard*, 60 (1967), 213-220.

175. Na realidade, Eriúgena usou o termo Lúcifer como uma metáfora para a luz divina da Trindade (Jer. 2.3). Veja também Div. 2.20: "mas o dia da estrela de Psalmist parece significar o diabo, para outros [parece] significar que aquela estrela muito luminosa a qual galanteou para preceder a subida ao Sol; a estrela antes do seu aparecimento sobre a tradição do horizonte relata que Cristo nasceu de uma virgem" (SW, vol. 2, pág. 79).

176. "Deus itaque nescit se, quia est, quia non est quid" (Div. 2.28; SW, vol. 2, pág. 142). "Deus nec a seipso nec ab alio diffinit potest" (Cappuyns, pág. 204; compare Div. 2.28, SW, vol. 2, pág. 138); "nulla kathegoria proprie dicitur de Deo" (Cappuyns, pág. 204; cf. Div. 2.28); "Non proprie de Deo predicatur quicquid habet oppositum" (Cappuyns, pág. 199; Div. 1.14, SW, vol. 1, pp. 76-77.)



O Cordeiro de Deus olha enquanto anjos decapitam a Besta do Apocalipse e derrotam Satanás no inferno. A lenda sobre a cabeça do Diabo é *diabolus victus*, "o Diabo derrotado". Ilustração do *Comentário do Apocalipse*, por São Beatus, França, século XI. Fotografia cortesia da Bibliothèque Nationale, Paris.

Deus nem mesmo pode ser considerado uma essência, porque essência é o contrário de nada, e Deus não é nada tanto quanto ele é algo. É verdade que se pode dizer que Deus é superessencial (*essentialis super, hyperousios*), mas esta realmente é uma negação, para isto não nos conta o que Deus é, mas o que Ele não é: Ele não é nem toda essência, substância ou ser. Assim Deus não existe. É absurdo manter que Deus existe, como se Deus ocupasse a quantidade contínua de espaço-tempo com outras coisas que existem. Um cachorro, uma mesa, uma estrela ou uma mulher podem existir, mas Deus não. Ainda este negativo não destrói o afirmativo. Como Dionísio, John prefere o negativo, apofática, ou teologia para o positivo, catafática, mas ele afirma que as mais verdadeiras declarações são paradoxos, a coincidência dos opostos. Qualquer determinada declaração sobre Deus se soluciona em dois opostos contrários, nenhum dos dois é verdadeiro e ambos são verdadeiros. Esta não é nenhuma tolice, entretanto, isso supera a razão humana, porque Deus está além da compreensão da razão humana. É verdade dizer: Deus existe; Deus não existe; Deus existe e não existe: Deus nem existe nem não existe: nós não podemos inventar qualquer categoria que pode conter Deus¹⁷⁷.

Pode ser feito qualquer senso sem dizer se Deus existe e não existe? A primeira distinção que Erigena faz está entre os significados diferentes da existência ou do ser. (1) Existente pode significar que é perceptível pelo senso ou intelecto, inexistente é o que não é; (2) Existente pode significar que é atualizado, inexistente que só está em potencial; (3) Existente pode significar que é conhecido ao intelecto, inexistente o que só é conhecido aos sentidos. Se Deus existe ou não, depende do modo que o termo é usado. Deus não existe se através da existência a pessoa significar algo que está presente aos sentidos. Se uma camisa existir, então Deus não existe. Por outro lado, se a pessoa troca o significado do termo existência e diz que Deus existe, então a camisa não existe. Existente não pode ser usado univocamente para Deus e para qualquer coisa criada. Tudo que é "existente" pode ser para Deus, é totalmente diferente do que "existente" é para uma camisa.

O próximo passo é começar a descrição da natureza que John faz, dividindo isto em quatro fases. Ele faz os termos *Deus* e *natureza* virtualmente equivalentes, porque trata a natureza como o que é, inclusive. Natureza é mais que o Cosmos criado. O Cosmos criado é Deus e Deus é mais que o Cosmos criado. Todas as coisas estão em Deus, e todas as coisas são Deus, contudo Deus está além de todas as coisas.

"A natureza divina, porque está além de existente, é diferente do que cria dentro de si mesma."¹⁷⁸ O que é, é; o que é, é pela razão que é Deus.

177. Div. 1.14; SW, vol. 1, pp. 80-84; Div. 4.16.

178. J. J. O'Meara, *Eriugena* (Dublin, 1969), p. 51.

Nós não estamos longe da prova moderna que o Universo existe, que é a própria existência; a diferença é que o Cosmos de Erígena tem a mente, a vida e o propósito. O universo é inseparável de Deus, tem seu ser, vida, movimento e o resto nele e dele e através dele. Cada criatura existe em função de Deus pensar isto; sua existência mais básica está na mente de Deus. Em outras palavras, se pudéssemos penetrar no nível mais fundo do ser de uma criatura, concluiríamos que o nível mais profundo é Deus. Como é possível que uma criatura pudesse ser qualquer coisa diferente de Deus? "Nós não deveríamos entender Deus e a criatura como duas coisas removidas uma da outra, mas como uma e a mesma coisa." Deus está acima e abaixo, e dentro de e fora de todas as coisas e é o começo, o meio e o fim¹⁷⁹.

Natureza é Deus, mas não é Deus no sentido que contém ou limita Deus. Erígena estava atento que ele próprio poderia parecer panteísta, mas repudiou tal sugestão vivamente. Natureza é Deus, já que está totalmente dentro de Deus, mas Deus não está por natureza limitado. (Veja figura ao lado) O Universo é uma quantidade contínua de espaço-tempo que existe dentro de Deus, que está além do espaço e do tempo e de todas as outras categorias. Uma metáfora posterior tinha que o Cosmos está encharcado em Deus como uma esponja em um oceano; o mundo de Erígena concordou, mas o mundo insistiu que a esponja também fosse do material de Deus¹⁸⁰.

É possível, então, para a natureza divina que é Deus, em quatro fases, sempre se lembrando que estas são categorias que nossas mentes criam e não podem assumir que existem em Deus em último senso. A primeira divisão de natureza é Não-Criada e Criando. Este Deus é "o começo". Deus existe na eternidade, não no tempo, de forma que não existe movimento, nem começo ou fim, em Deus. Para nós, que existimos no tempo, o Cosmos tem um começo e um fim. Seu começo é o que este Deus-natureza, que não criou a si mesmo, cria.

A segunda divisão é Criado e Criando: isto é como o mundo platônico de idéias; a terceira é Criado e Não-Criando: este é o universo material; a quarta é Não-Criado e Não-Criando: esta é o Deus-natureza, quando Ele retornou a si mesmo e descansou¹⁸¹.

Deus em si é não-conhecível, mas naquilo que chamamos há pouco de fases da natureza, Deus faz a si mesmo conhecível. Este processo de

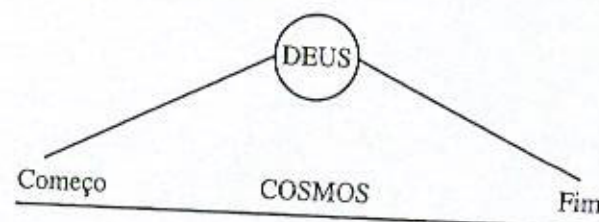
179. Div. 2.2 (SW, vol. 2, p. 12): "Num negabis, Creatorem et creaturam unum esse?" Div. 3.1: "Omnis universitatis principium est, et medium, et finis." Div. 3.17: "et fit in omnibus omnia." Div. 3.17: "in divina cognitione in qua omnia vere et substantialiter permanent. Est Deus supra et infra et intra et extra omnia."

180. A posição de John tem, nos tempos modernos, sido incorretamente descrita como panteísmo. Veja figura 1.

181. Div. 1.1: "[Natura] quae creat et non creatur... quae creatur et creat... quae creatur et non creat... quae nec creat nec creatur."

não-conhecimento de Deus que faz a si mesmo conhecível é o processo de criação. Por que Deus cria o Cosmos? Erígena oferece várias respostas.

Teologia Cristã Popular



Panteísmo



Erígena (panenteísmo)

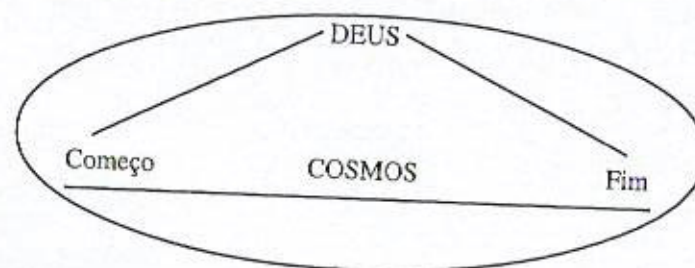


Figura 1. Três modos de conceber a relação entre Deus e o Cosmos

Uma é a natureza daquele Deus que é amor ilimitado, que explodindo, poder fecundo daquele amor, despeja-se em um ato de amor. A segunda é bastante estranha por causa do pecado. A razão é que não há nenhuma razão discernível para nós: do fato que o Cosmos existe resulta simplesmente do fato que está na natureza de Deus criar isto. O que é, é. Não é

como se Deus tivesse estado sentado ponderando várias alternativas e decidiu propor este Cosmos, ou qualquer outro. EU SOU O QUE SOU: Deus é o que Ele é em toda a eternidade; o Cosmos é o que é; nenhuma alternativa existe. Por qualquer razão Ele cria, Deus cria os opostos de si mesmo e se percebe na coincidência dos opostos.

Toda criatura vive em Deus,
E Deus é Ele mesmo criado em toda criatura
De certo modo que nós não podemos compreender.
Inalcançável, Ele se oferece a nós,
Não visível, Ele mostra a si mesmo,
Inconcebível, Ele entra em nossas mentes,
Escondido, Ele se descobre,
Desconhecido, Ele se faz conhecido,
O Nome indescritível profere a Palavra na qual cada coisa é.
Infinito e finito, complexo e simples,
Ele é natureza sobre natureza, existindo sobre o ser.
Fabricante de tudo, Ele é feito em tudo,
Imóvel, Ele entra no mundo,
Infinito em tempo, ilimitado no espaço limitado,
E Ele que é coisa nenhuma se torna todas as coisas¹⁸².

Deus, como tinha dito Dionísio, não é em si mesmo conhecível, mas Ele se faz conhecível na manifestação dEle, na energia dEle, e naquela manifestação que é o Cosmos.

Deus cria o Cosmos do nada. Esta tinha sido a ortodoxia cristã desde o século IV, mas Eriúgena assumiu que esta declaração seria tolice se levada literalmente em vez de metaforicamente. É verdade que, para nós, nada parece preceder algo logicamente, mas na realidade nunca observamos algo vindo do nada, e na realidade nada vem do nada. Deus é o que é; não há nenhuma culpa em Deus; pode haver nenhum nada (no sentido de culpa

182. Eu tive a liberdade de interpretar estas passagens em verso por causa da qualidade lírica. Div. 3.17: "Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mitabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum, et incognitus cognitum..., et superessentialis essentialis, et supernaturalis naturalis, et simplex compositum..., et infinitus finitum... et supertemporalis temporalis, et superlocalis localis, et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factus in omnibus, et aeternus coepit esse, et immobilis movetur in omnia, et fit in omnibus omnia." Div. 3.4: "Omne namque, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occultis manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibleis accessus, intelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus."

total de essência) em Deus. "Nada" não existe em Deus. Nem faz sentido alguém supor que Deus primeiro não criou "nada" e então fez "algo" fora disso¹⁸³. É possível usar palavras diferentes e dizer que Deus faz coisas fora de nada no sentido que ele atualizou coisas que só estavam em potencial. Mas até mesmo isto perde a marca, por duas razões. Primeiro, se coisas existirem em potencial na mente de Deus, elas existem do mais real possível modo. Segundo, não faz sentido nenhum (novamente) imaginar que Deus espere durante algum tempo as coisas em potencial antes que ele as realizasse. Deus está na eternidade; o que Ele é, Ele é eternamente; o que Ele faz, Ele faz eternamente. Nunca houve um tempo quando as coisas não eram. O Universo é eterno como também continua sendo criado. Tem verdadeiramente um começo e termina para criaturas que moram nele, mas é verdadeiramente eterno na Palavra de Deus. Assim pode ser dito que Deus se cria nas suas criaturas¹⁸⁴.

Deus está se criando nas criaturas dEle; é o processo da "descida do bem" (*Descensus boni*). A primeira fase deste *descensus* é a Palavra. Cristo é a ligação entre Deus e a criação. Em Cristo, a Palavra são todas as causas, essências, idéias, exemplos, desejos, planos, programas, predestinações, sementes, do Cosmos inteiro. Este é um mundo platônico de ideais, mas todos os ideais estão em Cristo. Quando Deus faz este ato da criação? No começo do tempo, de nosso ponto de vista, e em toda a eternidade de Deus. O Cosmos é uma teofania, uma manifestação de Deus¹⁸⁵.

A terceira fase do *descensus* é que é criado e não cria: este é o universo material, a descida da bondade divina em um mundo que pode ser mantido pelo senso e pelo intelecto. Embora mais nublado e sombreado e menos real que o mundo da idéia, este mundo é também uma exibição de Deus, procedendo (estranhamente) de amor e alienação. Agora a pergunta do mal emerge. Mal é privação — isto Eriúgena teve de Agostinho. Mal existe no sentido que tem efeitos, mas em um sentido mais profundo e essencial não é nada. Tudo que é, é porque Deus conhece isto. Deus não conhece o mal e assim o mal não é. Se Deus conhecesse o mal, o mundo mau viria de Deus, e esta não era uma alternativa para Eriúgena¹⁸⁶.

183. Isto significaria que ele criou primeiro o nada fora de nada, de forma a criar algo fora de nada, que é absurdo. Nada é absolutamente coisa nenhuma.

184. "Omnis creatura simul eterna et facta est" (Cappuyns, pág. 205; Div. 3.16). "De universitatis eternitate in verbo Dei" (Cappuyns, p. 206, Div. 3.17). "De nihilo" (Cappuyns, pág. 205; Div. 2.14). "Omnia que facta sunt in Deo, Deus sunt" (Cappuyns, pág. 206; Div. 3.17). Deus se cria nas criaturas dele (Div. 1.12. SW, vol. 1, pp. 58-62). "Ac sic de nihilo facit omnia... de negatione omnium, quae sunt et quae non sunt, affirmationes omnium, quae sunt et quae non sunt" (Div. 3.20).

185. Div. 1.8, SW, vol. 1, p. 50. "Omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est divina apparitio, potest appellari" (Div. 3.19).

186. "Diffinitio malitiae" (Cappuyns, pág. 211; Div. 5.26).

O mal não vem de Deus. Então não é natural, e nem seus efeitos. Mal é uma perturbação na ordem natural, um estado de alienação e desarmonia, e é por causa do mal que Deus se manifesta na matéria¹⁸⁷. Mal é este estado de alienação, do pecado original. Pecado original não é um evento que aconteceu no tempo. Nenhum intervalo decorreu entre a criação e a queda da humanidade. Alienação não é nosso estado natural, porque a culpa não está em nosso intelecto, na nossa razão, ou em qualquer parte de nossa natureza. Mas alienação é nosso estado existencial, porque cada um de nós deseja se virar dentro dele ou dela, buscando agarrar o que apreciamos em nós mesmos, em lugar de alcançar Deus para mover e amar e crescer com Ele. Deus nos chama para nos voltarmos para Ele, mas lutamos e esperneamos contra Ele, cavando com unhas e dentes aquilo que nos parece ser sólido como pedra — dinheiro, fama, prazer — só para achar nisto ilusão. Nos apegamos ao que não é em lugar do que é; esta alienação é mais uma ausência de movimento, uma recusa de se mover, que qualquer coisa em si mesma¹⁸⁸.

A tentação de Adão e Eva pelo Diabo foi um evento histórico. Mas a humanidade já tinha caído até então, e a alienação já estava no coração de nossa natureza. O Diabo efetuou esta tentação próspera, mas a presença dele era desnecessária, no Éden e na teologia de Eriúgena. Pecado, alienação e mal existem desde o primeiro momento do Cosmos. No mesmo momento eterno, ou pelo menos no momento contemporâneo que Deus nos cria, nós pecamos, e as conseqüências do pecado são determinadas. O Cosmos é o modo que é. O desejo de Deus para criar este Cosmos embora (ou até mesmo porque) tem nisto a falha, a privação, introduzida pelo pecado que todos cometemos.

Anjos, como humanos, são criaturas inteligentes. Assim, anjos participam com os humanos do mesmo momento e maneira introduzindo pecado e alienação. O Diabo, como humanidade, caiu no mesmo momento em que foi criado. Mas o sentido completo de uma marca com ferro, presença poderosa, hostil do Diabo que dominou tanto o pensamento medieval, está quase completamente ausente em Eriúgena¹⁸⁹.

Eriúgena viu o inferno como uma metáfora em lugar de uma localidade. Inferno é a compreensão permanente que você obteve do que quer — alienação de Deus como seu próprio desejo — ao invés do que Deus quer, que é união com você. O tormento é sua realização permanente, você fez a escolha errada. Leve o Cristo de mim, Eriúgena exclamou, e nada que é bom é deixado para mim. A perda do Cristo é uma causa exclusiva da miséria do inferno¹⁹⁰. Contudo, no fim, será abolido o mal que está em toda criatu-

187. Div. 4.20: "in primo siquidem Adam... universa natura de felicitate paradisi est expulsa."

188. "De perturbato naturali ordine" (Cappuyns, p. 208; 212; Div. 4.11, 4.14, 5.36).

189. Div. 4.14-15.

190. Cappuyns, pág. 212; Div. 5.29-36.

ra, pois o mal é limitado. Você pode ficar longe de Deus no mesmo limite do mal, mas vai ter necessidade de voltar para Ele; até mesmo o Diabo será purgado do pecado, e a sua verdadeira natureza criada será volvida a Deus. Ele não deixará de existir, mas não será mais o Diabo¹⁹¹.

A fase final na descida é o retorno de todas as coisas a Deus, a ascensão do amor de volta para a sua fonte. Criaturas não-intelectuais voltam para Deus naturalmente; criaturas intelectuais voltam para Deus por natureza e por graça. O Cristo é a Palavra pela qual Deus traz todos de volta para Ele da mesma maneira que Ele é a Palavra pela qual Deus flui; Ele é a ascensão tanto quanto a descida. A Encarnação de Cristo é o modelo do *theosis*, a divinização, a bondade do Cosmos, como Deus fica humano pela Palavra e a humanidade fica divina na Palavra. Quando todos retornarem para Deus, serão eliminados o mal e a privação, e a ascensão e a bondade estarão completas. Como estava fora dEle fazendo todas as coisas, Deus volta agora a Ele, ligando de volta todas as coisas a Ele, e Deus será tudo em tudo, *omnia in omnibus*. O espinho do mal é tirado, e o corpo se faz completo¹⁹².

A Liturgia teve vasta influência no desenvolvimento do Diabo, porque a maioria das pessoas encontrou cristãos ensinando nos ritos da Igreja mais que na teologia. Uma variedade de liturgias existiu nos primórdios da Igreja, e a padronização só se tornou comum do século IX em diante. Em geral, o Diabo fez pequeno papel na liturgia, até mesmo, como H. A. Kelly observou, na Sexta-Feira Santa, uma exceção é a liturgia de batismo¹⁹³.

Antes do século III era comum na Igreja ocidental administrar batismo na Páscoa. Uma série de escritórios — missas latinas durante as quais foram administrados exorcismos aos catecúmenos que seriam admitidos na Igreja — aconteceu durante várias semanas antes de Páscoa. O número de escritórios era padronizado em sete¹⁹⁴. Menos no batismo, antes do século VII, o exorcismo nunca fez parte da liturgia, e está obscuro se o exorcismo fez parte da cerimônia batismal antes do século III. Mas pelo menos naquele tempo, e até recentemente em 1972, na Igreja Católica Romana o exorcismo fez invariavelmente parte do batismo. Foi assumido que o candidato permaneceu no poder do Príncipe da velha Eternidade até o batismo, e que para prepará-lo para admissão na comunidade cristã, o Deus Escuro teve que ser exorcizado da alma dele.

191. Div. 5.26-29.

192. Div. 5.8; John 1.21.23: "Descendit enim verbum in hominem ut per ipsum ascenderet homo in Deum." Div. 3.20: "Deus fit in omnibus omnia et in se ipsum redit, revocans in se omnia, et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit... Quando omnia revertentur in Deum, sicut aer in lucem, quando erit Deus omnia in omnibus."

193. Para trabalhos sobre o Diabo na liturgia, veja Fontes de Consulta.

194. G. M. Lukken, Pecado Original na Liturgia Romana (Leiden, 1973), pp. 232-234.

A partir do século III uma ordem de exorcistas ordenados existiu, mas as funções eram logo absorvidas pelos padres. Em 1972, o papa Paulo VI decretou a abolição da ordem formal de exorcista, contanto que conselhos episcopais nacionais pudessem estabelecer ministérios com tal título, mas sem a função. O significado do termo exorcismo nunca esteve muito definido. Suas origens estão no paganismo grego. A palavra deriva do *exorkizo* grego, "afiançar por juramento" ou "perguntar ou rezar profundamente", de *horkos*, "juramento". A sua raiz significa que isto é um solene, intenso discurso a alguém ou algo e necessariamente não está por nenhum meio conectado com demônios¹⁹⁵. Entre os gregos pagãos e até mesmo entre os primeiros cristãos, exorcismo poderia ser dirigido ao bem tanto como aos poderes do mal. No Novo Testamento, Jesus mesmo foi "exorcizado" duas vezes, uma vez pelo alto padre e uma vez pelo Gerasene demoníaco¹⁹⁶.

Antes do século III, o significado de exorcismo tinha ficado mais preciso: era a expulsão ritual de espíritos prejudiciais das pessoas afetadas ou objetos com ajuda de poder espiritual superior¹⁹⁷. Três tipos de exorcismo eram comuns nas liturgias, antiga e medieval: exorcismo de objetos, exorcismo de catecúmenos, durante os escrutínios do batismo, e exorcismo de demoníacos. Originalmente, foi assumido que o Diabo ou os demônios não eram exorcizados, entretanto o exorcismo foi endereçado indiretamente a eles e, em última análise, o exorcismo é sempre uma oração indireta a Cristo. Até mesmo os santos só podem expelir demônios com o poder de Cristo, nunca com o deles. Para água benta de propósitos litúrgicos, foram exorcizados incenso, sal e óleo santo diretamente: "eu te exorcizo, sal da criatura... que este sal da criatura possa em nome da Trindade se tornar um sacramento efetivo para pôr o inimigo para fora". Mas aos poucos se tornou diretamente mais comum endereçar ao Diabo ou aos demônios. Até mesmo nas primeiras liturgias os dois modos foram combinados, como neste exorcismo de água benta: "eu o exorcizo, água da criatura; eu o exorcizo, todos vocês os anfitriões do Diabo"¹⁹⁸. Exorcismo subjacente é a suposição de que o Satanás retém algum poder sobre o mundo material tanto quanto sobre as almas dos humanos caídos. Neste ponto, a tradição cristã não era consistente. Para alguns, o domínio

195. D. M. Jones, "Exorcismo antes da Reforma" (Tese de Mestrado, Universidade de Virginia, 1978), pp. 2-18; H. A. Kelly, *O Diabo, Demonologia e Feitiçaria*, 2ª ed. (Nova Iorque, 1974), pág. 81.

196. O alto sacerdote: Mt. 26:63; o demoníaco: Mk. 5:7.

197. A. Angenendt, "Der Taufexorcismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts", in A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlim, 1977), pp. 388-409.

198. E. Bartsch, *Die Sachheshwörungen der römischen Liturgie* (Münster, 1967), pp. 118-121; Lukken, pp. 231, 253.

de Satanás sobre este mundo estende-se somente aos humanos. Para outros, afeta a mais baixa ordem de criaturas também, e entre estes estão alguns que discutem que este domínio é o resultado do pecado original, e outros mantêm que Deus concede a Satanás o poder de usar objetos materiais para tentar e testar a humanidade caída¹⁹⁹.

Os escrutínios requereram várias confrontações com Satanás dos quais os exorcismos eram os mais dramáticos. O Diabo era severamente prevenido a reconhecer a justiça da sentença de condenação, fazer homenagem à Trindade e finalmente partir do novio²⁰⁰. A fórmula habitual era: "Então, Diabo amaldiçoado, parta", ou algo semelhante, mas algumas são obras-primas de anátema, como a liturgia de Gallican que recapitula a derrota do Diabo na pessoa dos substitutos bíblicos dele:

"Eu o abordo, espírito maldito e mais impuro, causa da malícia, essência de crimes, origem de pecados, você que se diverte com a decepção, sacrilégio, adultério e assassinato! Eu adjuro você em nome de Cristo que, em qualquer parte do corpo que está escondendo você, você se declare, que você fuja do corpo que você está ocupando e para qual nos dirigimos com chicotes espirituais e tormentos invisíveis. Eu exijo que você deixe este corpo que foi limpo por Deus. Foi o bastante para você nas primeiras eras que dominou quase o mundo inteiro por sua ação nos corações dos seres humanos. Agora dia-a-dia seu reino está sendo destruído, enfraquecendo os seus braços. Seu castigo foi prefigurado como velho. Você estava ferido nas pestilências do Egito, afogado em Pharaoh, derramado em Jericó, deitado com as sete tribos de Canaã, dominado com os gentios por Sansão, morto por David em Goliath, enforcado por Mordecai na pessoa de Haman, humilhado em Bel por Daniel e castigado na pessoa do dragão, decapitado em Holofernes por Judith, dominado com pecadores, queimado na traiçoeira, encoberto no vidente, e envergonhado por Peter em Simon Magus. Pelo poder de todos os santos você é atormentado, esmagado e enviado até as chamas eternas e as sombras do submundo... Parta, parta, para onde quer que você espreite, e nunca mais busque fora corpos dedicados a Deus; deixe eles serem proibidos para você para sempre, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo."²⁰¹

Os escrutínios também incluíram o *exsufflation*, no qual o padre soprava na face do candidato. Uma parte padrão de muitas liturgias do século IV, o *exsufflation* mostrava desprezo pelos demônios e acreditava-se que

199. Lukken, pág. 254.

200. R. Béraudy, "Escrutínios e Exorcismos", em *Batismo de Adulto e o Catecismo* (Nova Iorque, 1967), pp. 57-61.

201. J. M. Neale e G. H. Forbes, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church* (Londres, 1855), pp. 160-161. Veja Kelly, *Diabo*, pp. 81-84; Lukken, pp. 232-238; Mohlberg, *Gelasianum*, pp. 44-46, 67, 249. Eu agradeço ao Professor H. A. Kelly os comentários úteis sobre o Diabo na liturgia.

os afugentava; era parecido com a prática dos padres do deserto de assobiar ou cuspir nos demônios. O padre também molhava as orelhas do catecúmeno com saliva, novamente para mostrar desprezo pelo Diabo, mas também porque a saliva tem propriedades curativas. O sinal da cruz era marcado na testa do candidato como uma advertência para que demônios não chegassem perto. O catecúmeno fazia uma renúncia formal do Satanás, o *apotaxis*, que normalmente acontecia durante a solenidade de vigília de Páscoa. Enfrentando o oeste, a região de escuridão e morte, o candidato faz três vezes uma declaração formal que renuncia Satanás, as suas pompas, os seus trabalhos, e/ou os seus anjos, e então formalmente transfere a sua submissão a Cristo e, virando para o leste, a região de luz e ressurreição. O catecúmeno era ungido com óleo santo, um selo contra agressões adicionais pelo Mal. No ato real do batismo, a descida na água simbolizou a ida ao submundo da morte, e o aparecimento da água simbolizou o renascimento e a ressurreição.

O batismo era a culminação da vitória sobre Satanás e foi considerado como tendo poderes para curar doenças do corpo e da alma, como também a corrupção da alma. Algumas liturgias iniciais indicaram explicitamente que a doença era uma manifestação da opressão do Diabo²⁰².

Na Idade Média, a sabedoria de acrescentar estes elementos ao batismo era questionada, a função central do batismo, pensava-se, era a iniciação do catecúmeno na comunidade cristã em nome da Trindade e o apagar da culpa do pecado original. Ainda o grande cânon, advogado Burchard de Worms, insistiu abruptamente que ninguém seria batizado a menos que tivesse sido exorcizado primeiro. Nenhum teólogo discutiu para abolir os exorcismos durante os escrutínios, entretanto Aquino advertiu contra lhes emprestar ênfase imprópria, e William de Auvergne tentou racionalizar a incorporação deles discutindo que "o exorcismo não expelle o Diabo, mas significa que o Diabo é expelido pelo batismo"²⁰³. A idéia que uma função importante do batismo — expelir o Diabo e o substituir por Cristo — era

202. Lukken, pp. 227-255. Exsufflation permaneceu na liturgia batismal católica no século XX. Uma fórmula típica para a renúncia de Satanás é Gelasianum 68: "Abrenuncias Satanæ? Abrenuncio. Et omnibus operibus eius? Abrenuncio. Et omnibus pompis eius? Abrenuncio." Preso aos cânones do conselho de Frankish de Leptinnes em 743 a fórmula seguinte para renunciar o Diabo ao batismo: "Forsachistu diabolæ? Ec forsacho diabolæ. End allum diabolgelde [idolatria]? End ec forsacho allum diabolgelde. End alum diabolæ wercum? End ec forsacho allum diabolæ wercum e wordum thunar ende woden ende saxnot ende allen them unholdum the hira genotas sint." Esta renúncia, elaborada para pessoas teutônicas, incluiu uma rejeição específica de Thor, Wotan e Saxnot como as de outras deidades teutônicas. Hefele-Leclercq, vol. 3:2, pág. 835.

203. Burchard, Decretum, 4.20. William de Auvergne, Summa aurea, ed. P. Pigouche (Frankfurt am Main, 1964), pccilii.: "Per exorcismum non expellitur diabolus, sed significetur quod per baptismum expellitur diabolus." Veja Angenendt, pp. 402-408.

integrante do batismo das primeiras liturgias formais no século XX; é então questionável se uma teologia do batismo, que omite este elemento completamente, pode ser considerada contínua com a prática cristã. Ainda a incoerência do pensamento moderno não é maior que as inconsistências anteriores. Se Deus conhece o eleito de toda a eternidade, qual é a necessidade do batismo? Por que os ritos são necessários para proteger as pessoas do Diabo quando se supõe que Deus está as protegendo de qualquer maneira? As liturgias contêm orações que Deus não deixará os santos em poder do Diabo, uma oração que é por toda a lógica supérflua.

Tais liturgias indicam que as pessoas não estavam tão seguras com o muito poder que o Diabo teve, quão efetivamente Cristo estava combatendo isto, quem foi salvo por Cristo, e se ele morreu para tudo ou não. Isto era e é um mundo amedrontador, e aparentemente nem a teologia nem a liturgia tinham inventado algo para acalmar as dúvidas do crente²⁰⁴.

204. As liturgias dão a impressão de que os seus autores esperavam que o Diabo pudesse ser dirigido através de insultos, e.g., Gelasianum 250: "Sanguilappie, multis formis persuasor malorum, accusator veritatis, umbra vacua, inflata inanitas, filius tenebrarum, angelorum iniquitas" (Gota sangrenta, muitos-amoldados tentados para pecar, adversário da verdade, sombra vazia, coisa morta sem respiração, o filho das sombras, iniquidade dos anjos). M. Férotin, Le "Liber mozarabicus sacramentorum" et les manuscrits mozarabes (Paris, 1912), pág. 1029, dá uma lista de nomes litúrgicos para o Diabo: adversarius ludificus, "zombador"; serpens calidus [sic], "serpente esperta"; veterinosus pestiferus, "antigo pest"; apostata angelus; refuga angelus, emigré anjel; deceptor, "enganador"; draco, "dragão"; hostis antiquus, "o inimigo antigo"; hostis crudelissimus; hostis adversarius; inimicus superbus, "o inimigo orgulhoso"; inimicus bellicosus; inimicus infestans, "saqueando inimigo"; hostis crudelissimus; hostis adversarius; inimicus superbus, "inimigo orgulhoso"; inimicus bellicosus; inimicus infestans, "saqueando o inimigo"; inimicus occultus; princeps buius mundi, "o príncipe deste mundo"; princeps superbie, "o príncipe do orgulho"; o Satanás, serpens antiquus; serpens nequissimus, "pior que serpente"; spiritus immundus, "espírito sujo"; spiritus superbus; spiritus callidus; vastator antiquus; vexator noster, "nosso perseguidor"; victor antiquissimus; Zabulos [de Diabolos].

LÚCIFER NA ARTE E LITERATURA DA BAIXA IDADE MÉDIA

Durante o período entre Erígena e Anselmo, a teologia estava produzindo poucas novidades sobre o Diabo, a arte representacional e a literária o dramatizaram e o atualizaram. A história da arte de representar não se ajusta nitidamente na história de conceitos, porque nem sempre interage de perto com outros modos de expressão. Artistas fazem frequentemente escolhas estéticas no lugar de razões teológicas ou simbólicas; eles podem, por exemplo, retratar Lúcifer com certa cor ou atitude, mais por motivo de composição que de culto. Nenhum quadro do Diabo sobreviveu antes do século VI; não se sabe o porquê. A representação mais próxima pode ser um mosaico em San Apollinare Nuovo em Ravenna provavelmente do ano 520. Cristo está sentado em julgamento; à sua direita existe um anjo vermelho ao redor de quem se juntam ovelhas, e na esquerda está um anjo de azul-violeta que fica rodeado de cabras²⁰⁵.

Um manuscrito do século VI, os Evangelhos de Rabbula, contém uma ilustração na qual Cristo expulsa o Diabo (ou demônios) dos possuídos²⁰⁶. Até antes do século IX fizeram com que representações do Diabo fossem comuns, mas a partir daquele período elas aumentaram rapidamente em

205. Para o Diabo em Arte Primitiva Medieval, ver B. Brenk, "Teufel", *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 4 (1972), cols. 295-300; B. Brenk *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends* (Viena, 1966); O. A. Erich *Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst* (Berlim, 1931); R. Hughes, *Heaven and Hell in Western Art* (Nova Iorque, 1968); A. Köppen, *Der Teufel und die Hölle in der darstellenden Kunst von den Anfängen bis zum Zeitalter Dante's und Giotto's* (Berlim, 1895); *the Princeton Index of Christian Art (ICA)* de qual muitos dos exemplos neste capítulo são levados. Em *San Apollinare Nuovo* ver E. Kirschbaum particularmente, "L'angelo rosso e l'angelo turchino", *Rivista di archeologia cristiana*, 17 (1940), 209-248.

206. Satanás, pág. 102.

número e variedade²⁰⁷. A razão para este crescimento rápido era a popularidade de sermões e histórias das vidas de santos nas quais os poderes do mal fizeram papéis conspícuos. A arte medieval primitiva fez pequena distinção entre o Diabo e os seus demônios, e o inferno também foi descrito às vezes como um personagem igual ao Diabo. A morte foi personificada inúmeras vezes como boa, mas normalmente bastante distinta de Lúcifer.

O Diabo apareceu freqüentemente em cenas de expulsões de demônios por Cristo ou pelos apóstolos, da queda dos anjos do céu ou da expulsão deles por Michael, de Daniel na guarida do leão e a vitória dele sobre Bel, o dragão, da tentação de Adão e Eva, da tentação de Cristo, da morte de Judas, da descida ao inferno e do último julgamento (ou julgamento particular de indivíduos à morte). Certas figuras do Antigo Testamento como Faraó e Golias eram símbolos de Satanás, e as histórias de Jonas e Jó ofereceram oportunidades adicionais para o retratar. A criação dele por Deus não foi descrita, nem mostrada a crucificação que ele tinha provocado: certos momentos pareciam ter sido muito santos para se blasfemar com a imagem dele.

Um Diabo humano, ou humanóide, apareceu no século VI e dominou o período do século IX ao XI. Outra forma, popular do século VI em diante, é um ser minúsculo, disforme que Brenk chamou de *eidolon* e eu chamarei de duende. A forma animal, ou monstruosa, teve seu começo evidente no século XI, possivelmente por causa da influência da reforma monástica com seu retorno para as preocupações dos padres do deserto. As categorias são indistintamente definidas, e muitos Diabos são em parte humanóides e em parte bestiais. O Diabo humanóide pode aparecer como um homem antigo em uma túnica, com rabo curto, pernas lisas e musculosas, cabelo e face humana; ou como um homem grande, nu, escuro, musculoso com mãos de humano, mas pés em forma de garras e um rabo; ou como um gigante com características de humano; ou como um anjo humanóide vestido de branco com asas emplumadas e cabelos pelos ombros. Raramente o Diabo era fêmea. O Diabo estava normalmente nu, entretanto algumas vezes usava uma tanga; freqüentemente era cabeludo. Um manuscrito do século XI mostra um Diabo humanóide que é quase um ser bestial: grande e lustroso, com olhos redondos, brancos, orelhas de vaca, rabo curto, pés em forma de garras e chifres curtos. Duendes são minúsculos, nus, pretos e disformes²⁰⁸.

Um manuscrito do século X, em Amiens, mostra um duende minúsculo, nu com a cabeça de um boi, cabelo longo, corrente, asas de pássaro e pés em forma de garras. Nas ilustrações primitivas do século XI dos anti-

207. Stuttgart Psalter, em Satanás, pp. 41, 75, 86, 136, 189. Brenk, Tradition, 102. Brenk, Tradição, pp. 196-197, lista exemplos dos dois tipos mais comuns de demônios, duendes e humanóides musculosos, nos séculos IX e X.

208. Homem antigo: ICA (Moscou, Museu Histórico: Chludou Psalter, século IX). Grande e nu: Stuttgart Psalter (século IX). Gigantesco: ICA (Utrecht, Bibliotheek der Universiteit;

gos poemas ingleses de Caedmonian, os anjos que caem do céu na boca do inferno se tornam duendes pequenos, pretos, secos com asas minúsculas e rabos — com exceção de Lúcifer que permanece orgulhosamente humanóide com cabelo flamejante e um rabo²⁰⁹.

Demônios animais e monstruosos tenderam a seguir as formas sugeridas pela Bíblia, pela teologia e pelo folclore, como cobras, dragões, leões, cabras e morcegos. Porém, freqüentemente artistas pareciam selecionar formas de acordo com a fantasia deles: demônios com pés e mãos humanos, cabelos selvagens, e faces e orelhas de animais; com faces monstruosas, horrorosas, ou com olhos ocos e pele enrugada; com corpos humanos, pele de lagarto, cabeça de macaco e patas. Era pretendido que o simbolismo mostrasse o Diabo como privado de beleza, harmonia, realidade e estrutura, trocando suas formas caoticamente e mais como uma distorção trançada e feia do que angélica ou até mesmo como a natureza humana pudesse ser. O propósito didático era amedrontar os pecadores com ameaças de tormento e inferno²¹⁰. As formas de animal dos demônios denotaram a degradação deles da dignidade angelical e a culpa de propósito consciente deles. Entre as características bestiais comuns dadas a eles, havia rabos, orelhas de animais, cavanhaques, garras e patas (chifres, não tão comuns antes, viraram padrão antes do século XI)²¹¹.

O Diabo era freqüentemente alado, e na Baixa Idade Média as asas dele eram muitas vezes emplumadas como de pássaros e de anjos, não como as de morcego que ele usou depois do século XII. Asas aparecem nos demônios humanóides e animais e eram freqüentemente padrão nos duendes²¹². O Diabo humanóide tinha cabelo macio e escuro, mas como ele

psalter do século IX). Vestido de branco: ICA (Oxford, Biblioteca de Bodleian: poemas de Caedmonian, século XI). Demônios nus: ICA (Paris, Bibliothèque Nationale: século X ou miscelânea do século XI). Tanga: ICA (Cidade Vaticano, Biblioteca Vaticana: Psalter do século XI). Humanóide bestial: ICA (Biblioteca do Monastério Montecassino: iluminação de Rabanus Maurus, De universo, c. 1023).

209. ICA (Amiens, Bibliothèque de La Ville: Psalter de Corbie, provavelmente século X). Nas ilustrações dos poemas de Caedmonian (Oxford: Biblioteca de Bodleian Junius II) veja T. Ohlgren, "As Ilustrações da Gênese Caedmonian", *Medievalia et Humanistica*, 3 (1972), 199-212; T. Ohlgren, "Five New Drawings in the Ms. Junius XI", *Speculum*, 47 (1972), 227-233. Ohlgren está preparando um índice de assuntos iconográficos em manuscritos iluminados anglo-saxões.

210. ICA (Einsiedeln, Stiftsbibliothek: iluminação de Jerome, "Adversus Jovinianum" século XI); ICA (Munique, Bayerische Staatsbibliothek: Livro do Evangelho de Otto III, c. 1000); ICA (Hildesheim: portas de bronze da catedral, 1003-1015).

211. Rabos: ICA (Londres, Biblioteca Britânica: paráfrase de Aelfric, século XI). Homem nu com asas de pássaro, mas nenhum chifre: ICA (Londres, Biblioteca Britânica: Psalter do século XI). Chifres, barba e cabelo pontiagudo ou flamejante: ICA (Florença, Laurenziana: livro do Evangelho do século XI). Veja Köppen, pp. 51-55.

212. ICA (Roma, Biblioteca Casanatense: fontis de Benedictio, século X); ICA (Cidade Vaticano, Biblioteca Vaticana: psalter do século XI).

ficou mais monstruoso, os seus cabelos se tornaram pontiagudos ou em forma de serpente. A razão do cabelo para cima, pontiagudo ou em forma de chamas é obscura. Pode representar as chamas do inferno, entretanto, chamas e fogo também podem representar a natureza etérea dos anjos bons, ou pode derivar dos engraxados cabelos para cima dos bárbaros que cultivaram o estilo para aterrorizar os seus inimigos²¹³. Outras características eram olhos ardendo, bocas vomitando, braços e pernas alongados, torsos inchados e narizes compridos e curvos; o último era individualmente combinado com estereótipos raciais para endiabrar os judeus na arte da Alta Idade Média²¹⁴. Lúcifer às vezes foi mostrado como confinado no inferno enquanto os seus criados endiabrados brandiam tridentes ou pequenos garfos atormentando o maldito. Na arte da Baixa Idade Média, como em Santo Apolinário Novo, ao Diabo foi proporcionado às vezes um nimbo ou halo, neste contexto representando poder em lugar de santidade²¹⁵.

O Diabo era geralmente preto, mas às vezes era azul ou violeta, porque ele estava composto da escuridão, ar denso, mais baixo, ao contrário dos anjos bons, que foram feitos de fogo etéreo e estavam assim coloridos de vermelho. Às vezes ele era marrom, e frequentemente estava pálido, cinza, a cor da doença e da morte.

O primeiro aparecimento dele na cor preta em lugar de outra cor escura foi no século IX, Stuttgart Psalter. Só na arte da Alta Idade Média ele era mostrado como vermelho, a cor de sangue ou das chamas do inferno²¹⁶.

213. ICA (Londres, Biblioteca Britânica); ICA (Utrecht, Bibliotheek der Universiteit). Uma versão latina do século IV de Athanasius "Vida de Anthony" oferece uma descrição de Satanás que sustenta a interpretação que o cabelo representa chamas: "oculi ejus ac si species Luciferi, ex ore procedunt lampades incensae. Crines quoque incenditis sparguntur, et ex naribus ejus fumus egreditur, quasi fornacis aestuantis ardere carbonum. Anima ejus ut pruna, flamma vere ex ore ejus glomeratur" (Vita Beati Antonii Abbatis), 16.

214. Köppen, pp. 51-55. Duende com nariz comprido, pequeno rabo, asas emplumadas: ICA (Londres, Biblioteca Britânica, século II). Brenk nota que o duende aparece primeiro no século VI em cenas de exorcismo.

215. Tridentes ou pequenos garfos: ICA (Londres, Biblioteca Britânica; demônios aliados com instrumentos que cutucam o maldito em um lago igneo, Harley 603). Confinado no Inferno: ICA (Roma, Biblioteca Casanatense; Paris, Bibliothèque Nationale; Bíblia de Roda, século II); San Apollinare Nuovo, Ravenna. J. Gaipern, "The Shape of Hell in Anglo-Saxon England" (diss. de Ph.D., Universidade da Califórnia, Berkeley, 1977), p. 37, discute que a boca boquiaberta do inferno foi inventada no século XII na Inglaterra.

216. Preto: ICA (Paris, Bibliothèque Nationale; sacramentário de Drogo, século IX; Londres, Biblioteca Britânica; Bristol Psalter, século XI). Azul: Kirschbaum discute aquele azul violeta que também era a cor da noite e a cor natural do ar quando a luz solar fica afastada disto. Fulgentius de Ruspe (468-533) discutiu em De Trinitate: "corpus ergo aethereum, id est igneum, eos [anjos] dicunt habere: angelos vero malos, id est daemones, corpus aereum" (os anjos têm um corpo etéreo, igneo, enquanto os anjos maus têm um corpo aéreo), 1. No mosaico de Torcello (veja Köppen, pp. 47-49), o Diabo é azul, o cabelo

A literatura utilizou mais teologia, religião popular e folclore que arte de representação. Ainda artistas literários, sendo frequentemente não-teólogos, fizeram modificações e elaborações por razões estéticas ou dramáticas. Detalhes da queda dos anjos e da descida de Cristo ao inferno vieram dos esforços dos artistas para adquirir, de certo modo, o caráter de Lúcifer que os teólogos nunca tentaram fazer. A literatura fez o sentimento e a raiva da rebeldia e sentença de Lúcifer mais vívidos que antes.

Tais desenvolvimentos eram mais marcantes na literatura vernácula que em latim, porque eram menos amarrados pelo idioma e pelos estudos teológicos. A literatura de vernáculo sobrevivente foi escrita por autores treinados para uma platéia que não conhecia frequentemente o latim, mas o poder e a sofisticação do vernáculo eram tais que sua atração também alcançou o altamente educado, e muitas de suas idéias entraram na tradição. A grande literatura de vernáculo mais primitiva estava em inglês antigo²¹⁷. A Gênese A, a Gênese B, o Cristo e Satanás em inglês arcaico, a "Perturbação do Inferno" apresentaram bem as visões texturizadas de Lúcifer, e o grande épico *Beowulf* eleva e acrescenta ao senso do demônio²¹⁸.

e barba são selvagens e brancas; ele segura o Judas no colo estando sentado em seu trono, cercado de serpentes poderosas; embaixo dele os pecadores estão sofrendo tortura; os demônios dele são aliados e sátiro-encabeçados. Uma conexão entre este Diabo azul e o deus do rio romano foi sugerida, mas não foi explicada. Marrom: Ohlgren mostrou que o manuscrito de Junjus II retratou o Diabo como marrom, exceto quando ele se disfarçou como um anjo bom, quando ele é vermelho. Pálido e/ou cinza: Londres, Biblioteca Britânica; Moscou, Museu Histórico; Stuttgart, Landesbibliothek. Em inglês arcaico, *blac* pode significar preto, lívido ou pálido; a palavra inglesa moderna lívido, como o lívido francês, também é ambígua. Veja Brenk, Tradição, pp. 42-49.

217. A bibliografia na literatura inglesa antiga é em geral imensa. Veja o S. Greenfield e F. Robinson, A Bibliography of Publications on Old English Literature to the End of 1972 (Toronto, 1980); S. Greenfield, A Critical History of Old English Literature (Nova Iorque, 1965); C.T. Berkhout traz a bibliografia regularmente em dia no Boletim informativo inglês arcaico, Neuphilologische Mitteilungen e a Inglaterra Anglo-saxã. Saxão antigo também produziu um trabalho vernáculo neste período, o Heliand, um épico anônimo de Cristo do século IX em que o Diabo, porém, atua só num papel secundário: M. Scott, The Heliand (Chapel Hill, 1966). C. Wright apresentou um papel, "The Fall of Lucifer in an Hiberno-Latin Genesis Commentary (MS. St. Gall 908)" (A Queda de Lúcifer em um Hiberno-latino Comentário da Gênese (MS. St. Gall 908) na décima-oitava conferência anual em Estudos Medievais, Universidade de Michigan Ocidental, Kalamazoo, maio de 1983.

218. Outro trabalho em inglês arcaico no qual o Diabo ou demônios tiveram um aparecimento significativo inclui: (1) Juliana de Cynewulf no qual o Satanás visita a santa na prisão para a persuadir a escapar da tortura renunciando a Deus; Juliana reza a Deus e ao comando dele fica sob influência do Diabo, por meio do qual confessa os seus pecados (G.P. Krapp e E.V.K. Dobbie, eds., O Livro Exeter [Nova Iorque, 1936], pp. 113-133); (2) Elene de Cynewulf onde o Mal aparece para a santa quando ela descobre a verdadeira cruz (Krapp, O Livro Vercelli [Nova Iorque, 1932], pp. 66-102); (3) o poema conhecido como Guthlac A, uma vida de Guthlac na qual o santo, como os seus antepassados do

A penetração psicológica da literatura inglesa antiga, a riqueza extra de seu vocabulário novo e seu matrimônio criativo de idéias teutônicas e cristãs continuaram aprofundando o caráter de Lúcifer²¹⁹. O herói teutônico e o santo Cristão se fundiram: ambos lutaram, freqüentemente sós e contra forças opressivas, contra as forças do mal. Ainda que o herói era freqüentemente um homem orgulhoso, ingrato a qualquer um e que perdeu totalmente seu orgulho no fim, nem Cristo nem um santo se ajusta a este padrão heróico²²⁰. Ironicamente a figura tradicional mais apropriada para Lúcifer era o orgulhoso, o nobre, se levantando só na batalha desesperada contra um implacável inimigo, inflexível até o fim. O heroísmo teutônico explica melhor que Milton o poder constrangedor do Lúcifer do inglês arcaico. Outro conceito teutônico que se ajustou bem era sobre o domínio — o líder cercado pelos seus detentores. O termo *lord* inglês (inglês arcaico, *blaford*, "o doador de pão"; cf. Fr., *seigneur*, Ger., *Herr*) traz as conotações feudais da lealdade mútua, honra e compromisso, mais que o latino *dominus* que sugestiona o poder absoluto do príncipe romano.

Cristo é como o senhor (inglês arcaico, *dryhten*) do *comitatus*, a faixa de guerreiros teutônicos que se unem em lealdade ao redor de um líder de guerra para obter a proteção dele e a sua generosidade. Seguidores de Cristo são os seus *thanes* (inglês arcaico, *þegnas*), os partidários militares dele. Como Cristo mantém o domínio (inglês arcaico, *dryht*) do céu, Lúcifer mantém o *dryht* (domínio) do inferno e é *dryhten* (dominador) da escuridão. Os demônios ou anjos caídos são o *thanes* (seguidores) de Lúcifer da mesma maneira que os santos são de Cristo. A essência da injustiça que Lúcifer e Adão cometeram foi violar a confiança dos *dryhten* (dominado-

deserto, é atormentado por demônios (Krapp e Dobbie, pp. 49-88); (4) Guthlac B no qual o santo agonizante ajuda a restabelecer a beleza e o equilíbrio de um mundo torcido pelo pecado (ibid.); (5) a vida prosaica de Guthlac (Felix, no C.W. Jones, *Saints' Lives and Chronicles in Early England* [Ithaca, 1947]); (6) Aldhelm's Riddle n° 81 no qual ele identifica o Lúcifer a estrela d'alva com o Lúcifer o anjo caído: "Heul post haec cecidi proterva mente superbus; ultio quapropter funestum percussit hostem" (R. Ehwald, ed., *Opera de Aldhelmi*, MGH Auctores antiquissimi XV [Berlim, 1919], pp. 134-135); (7) os poemas de Cristo (Krapp e Dobbie, pp. 3-49), Cristo faz contrastes entre anjos e demônios, luminoso e opaco, branco e preto: "engla ond deofla, beorhta ond blacra... hwitra ond sweartra"; (8) "Dia do Julgamento I" (Krapp e Dobbie, pp. 212-215), e "Dia do Julgamento II" (E.V.K. Dobbie, ed., *Os Poemas Secundários Anglo-saxões* [Nova Iorque, 1942], pp. 58-67). Em Guthlac A veja F. Lipp, "Guthlac A: Uma Interpretação", *Estudos Medievais*, 33 (1971), 46-62; em Guthlac B ver D. Calder, "Tema e Estratégia em Guthlac" e *Documentos em Idioma e Literatura*, 8 (1972), 227-242. Veja A. Olsen, *Guthlac de Croyland* (Washington, D.C., 1981).

219. Alguns detalhes são estritamente teutônicos. R. Woolf, *The Devil in Old English Poetry*, *Revista de Estudos Ingleses*, n° 4 (1953), 3, note que os termos *fæterhama* e *hæledhelm* encontrados na Gênesis B, 417 e 444, não têm nenhuma raiz na tradição cristã.

220. Woolf, pp. 1, 11.

res) deles. Esta idéia que pecado é o rompimento do *dryht* (domínio) se mistura e colore com a tradição cristã de pecado como a distorção da ordem correta.

A idéia de justiça que emergiu no pensamento medieval é um produto semelhante da união de idéias teutônicas e cristãs. *Justitia* é aquele estado de negócios que prevalece quando a sociedade humana estiver trabalhando em harmonia com o plano de Deus para o mundo; em *injustitia* é qualquer ação, lei ou regra que viola esta harmonia. Rebelião contra o senhor é (como Dante mostrou colocando Judas e Brutus no mais baixo nível do inferno) a pior violação da justiça possível. A essência do pecado de Lúcifer para os anglo-saxões era a negação da sua própria obediência (*þegnscipe*) a Deus. O castigo teutônico para negação do senhor era exílio, cortando a pessoa do *comitatus* e o *dryht*, de forma que a pessoa vaga como um sem senhor (*hlafordleas*), o bandido sem um protetor. A idéia se ajustou à tradição cristã de que o Cristo empurra Lúcifer para fora sem senhor para um mundo solitário²²¹. O povo teutônico poderia agarrar o poder de tal história, culpando tanto Lúcifer por trair o *dryhten* dele quanto simpatizando-se com o heroísmo dele e a sua destruição inevitável. Satanás, a sombra de Deus, como Grendel o *sceadngenga* (*Beowulf* 703), "o que vai para a escuridão" recebeu o novo poder psicológico se tornando a sombra do caráter anglo-saxão. Harmonia, ordem e paz eram as recompensas de obediência ao *dryhten*, mas a sombra sempre almeja resistência, rompimento e orgulho heróico.

"A Perturbação do Inferno", um poema curto no Livro de Exeter, o qual Hulme e outros chamam de "Evangelho de Nicodemus em inglês arcaico", derivou de uma tradição que incluiu o "Evangelho de Nicodemus latino" e uma gama de textos na liturgia do sábado Santo, a Bíblia, comentários de patrísticos e literatura de homilia. A tradição era que entre a sua morte e ressurreição, Cristo tinha descido para a morte e livrado as pessoas santas, da antiguidade²²².

221. Woolf, pp. 6-10.

222. Para a tradição, veja Satanás, pp. 116-122, e Capítulo 5, n. 36, a respeito. A prosa do inglês arcaico e as versões poéticas da perturbação do inferno utilizaram uma tradição larga, talvez inclusiva o "Evangelho de Nicodemus", o qual, porém, pode não ter tido nenhuma influência direta na Inglaterra até o começo do século XII. A data dos materiais do inglês arcaico foi lançada em dúvida por meio de recentes estudos; *Beowulf*, por exemplo, pode datar já no final do século VII e tão tarde como no início do século XI; de tudo isso fica claro que a maioria da literatura do inglês arcaico data do século VII ao século XI. Dois textos do inglês arcaico "Harrowing" aparecem em W. Hulme, ed., *The Old English Version of the Gospel of Nicodemus*, *Publicações da Associação de Idioma Moderno*, 13 (1898), 457-542; S. Crawford, ed., *O Evangelho de Nicodemus* (Edimburgo, 1927). Outro "Descent" (Descida) é publicado por A. Luiselli Fadda, "Descensus Christi ad inferos", *Studi*

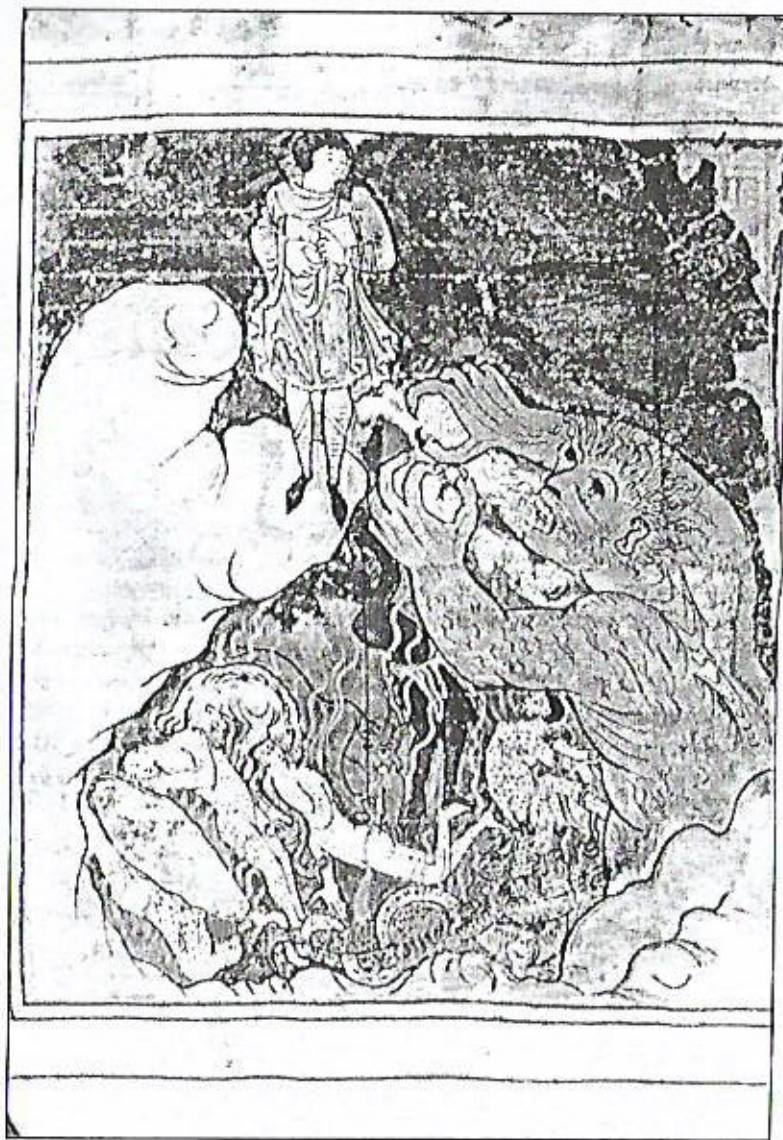
Vários outros trabalhos de inglês arcaico utilizaram a tradição. Em um poema, o Diabo era desavisado da divindade de Cristo na hora da crucificação, e quando tentou se apossar do senhor inocente, perdeu toda a autoridade dele na terra e liberdade no inferno e foi arremessado a correntes eternas. Como os demônios reprovaram seu mestre pelo erro fatal, Cristo apareceu no perturbado inferno e conduziu-os para fora, exclamando: "Lo, morte, eu sou sua morte, e inferno, eu sou seu arrependimento."²²³

A narração "A Perturbação de Inferno" por si só era mais detalhada. Os patriarcas hebreus esperam Cristo na escuridão do inferno na qual uma luz penetra de repente. O Satanás e os seus seguidores cruéis estão assombrados e clamam, "o que é esta luz?", mas os pais se alegram porque sabem que o Filho está vindo. Satanás e o Inferno (que é personificado) se ocupam de um colóquio desesperado e lacrimoso. Cristo está vindo, Satanás adverte o Inferno; assim se levanta pronto para agarrá-lo. Mas o Inferno responde: "o Cristo não teme nem a mim, nem a você e nem a morte. Nada resistirá a Ele e Ele trará miséria eterna para você". Satanás objeta. "Nunca tema", ele conforta o Inferno, "eu já fui a causa de sua tortura e de sua morte, então agora eu o capturarei para você, e ele será nosso escravo." Satanás parece incoerente neste ponto. Antes ele tinha dado reconhecimento ao Inferno pelo que não tinha entendido na crucificação: aquele Cristo é homem e a alma de Deus, mas agora ele sofre da ilusão de que pode derrotar Cristo.

Inferno é mais realista. "Eu não pude segurar Lázaro contra este Cristo", ele reclama, "e agora Ele que livrou Lázaro está vindo para livrar todos os santos." O argumento é suspenso por uma voz como um trovão: "Abram seus portões para o Rei da Glória que está vindo". Inferno clama para Satanás em pânico, "vá depressa, chegue aos portões e se você tiver ainda algum poder, o impeça de entrar!" Inferno se desculpa. "Deixe a luta ficar entre você e Ele!" Enquanto isso, os patriarcas estão clamando. "Deixe o Rei da Glória entrar!" O Senhor chega; Ele liberta os patriarcas mas agora agarra e prende Satanás, convertendo-o a um prisioneiro para o In-

medievali, 3ª ser., 13 (1972), 989-1011. Ver R.Trask, *The Descent into Hell of the Exeter Book*, *Neuphilologische Mitteilungen*, 72 (1971), 41 9-435, na "Descida" editada por Krapp e Dobbie, pp. 219-223. Também veja G.Crotty, *O Exeter Perturbação do Inferno: Uma reinterpretação*, *PMLA*, 54 (1939), 349-358; P.Conner, *The Liturgy and the Old English 'Descent into Hell'*, *Jornal de Filologia Inglesa e Alemã*, 79 (1980), 179-181. Campbell, *To Hell and Back: Latin Tradition and Literary Use of the 'Descensus ad Inferos' in Old English Viator*, 13 (1982), 107-158; também veja o sermão de Blickling "Dominica pascha" em R.Morris, ed., *The Blickling Homilies of the Tenth Century*, 2ª ed. (Oxford, 1967), pp. 82-97.

223. Luiselli Fadda, citando o MS Junius 121, 154r. "Eala pu deað ic beo þin deað, and pu hell, ic e þin bite."



Uma pintura anglo-saxã do mágico James chamando o Diabo, o qual surge feroz, mas de forma humanóide das profundezas do inferno. Iluminação de um manuscrito do século XI. Com a permissão da Biblioteca Britânica.

ferno. O Inferno repele Satanás. "Por que você fez com que o Salvador fosse morto? Você sabia que ele não era culpado! Agora toda sua alegria foi dissolvida pela Árvore da Cruz"²²⁴.

A narração inglesa antiga da Gênese consiste em duas partes, Gênese A e Gênese B. Gênese interpolada A segue a narração bíblica na maioria dos cumprimentos, entretanto é muito mais que uma paráfrase; Gênese B parece ser uma adaptação de um poema saxônico antigo. Gênese B é mais original e poderosa que a Gênese A. A importância destes poemas para a diabolologia é que eles mostram firmemente a rebelião e a queda dos anjos que o Antigo Testamento omite completamente, na história da Gênese²²⁵.

De acordo com a Gênese inglesa antiga, Deus criou os anjos primeiro antes de fazer o universo material. Alguns dos anjos se rebelaram por inveja e orgulho, seguindo os seus próprios desejos, e planejaram se apossar de uma porção da glória de Deus. Lúcifer elevou um trono para ele no norte do céu. Deus, irritado, preparou o inferno para os anjos pecadores ao mesmo tempo confirmando os anjos leais na sua bondade. Mais adiante, Ele propôs preencher os graus de anjos caídos com criaturas novas que possuísem liberdade moral. Assim começou a criar o mundo material e, quando todos estavam preparados, criou Adão e Eva²²⁶.

Neste momento a Gênese B começa. Ela começa no Éden no meio de uma fala de Deus; entretanto repassa a queda dos anjos. Lúcifer tinha ostentado que não precisava servir a Deus. Ele admirou a beleza e o brilho do seu próprio semblante e desviou os pensamentos de contemplação a Deus para sua contemplação. Um retentor rebelde acreditou ternamente que pudesse confiar no seu próprio poder para estabelecer um *dryht* (domínio) no céu para ele. Ele ostentou, "eu aos poucos posso me tornar Deus como Ele!" Ele escolheu o noroeste do céu para o seu lugar seguro (norte, terra de frio e escuridão, e oeste, terra do pôr-do-sol e morte, são os abrigos naturais de Satanás, enquanto Deus vive no sul e Oriente, terras do ama-

224. Hulme 506: *And jJu nu jJurh jJaet treow and jJurh jJa rode haefst ealle jJyne blysse forspylle*; Hulme 498: *o Satanás parece saber que o Cristo é "godes sunu and eac man"*; Hulme 500: *miséria eterna; Hulme 500: o Satanás oferece ao Inferno a esperança que o Cristo irá se tornar o escravo deles; Hulme 502: Inferno fala do thanes dele ("ealle myne arleasan jJegnas")*, Hulme 506: *o Cristo prende Satanás*.

225. Para material nos poemas da Gênese, veja *Fontes de Consulta*. Uma das especulações mais interessantes sobre os poemas é o possível efeito que eles, junto com Cristo e Satanás, podem ter tido em Milton. Milton era um amigo do estudante holandês *Franciscus Junius* que "teve os manuscritos em Londres antes que Milton ficasse cego" (*Greenfield*, pág. 150) e que os publicou em Amsterdã em 1654. As semelhanças em caracterização, humor e dicção fazem plausível que Milton teve algum conhecimento pelo menos dos poemas, em alguma parte entre o século XI e o século XVII e o príncipe rebelde do inferno retratado com tal força e simpatia oculta.

226. Gênese A (GA) 29: *Inveja e orgulho (aefst e oferhygd; compare GA 22)*; GA 24: *os próprios desejos deles*. GA 32: *o trono no norte (em notodaele; compare Gênese B [GB], 275)*.

nhecer e calor)²²⁷. Deus lançou Lúcifer do lugar alto dele no céu até os vales escuros do inferno; o senhor mau e a queda dos seus anjos durante três dias e noites na cova onde eles perderam a dignidade angelical e se tornaram demônios.

Satanás, o príncipe orgulhoso que uma vez tinha sido o mais bonito dos anjos, agora se levanta do assento no inferno para entregar uma fala desafiante aos seus retentores endiabrados. Ele acusou o Todo-poderoso de injustiça, expulsando os anjos culpados e informou que tinha aprendido que aquele Deus estava planejando preencher os lugares vazios deles no céu com humanos feitos de terra desprezível e sujeira. Oh, ele exclamou, se eu pudesse ao menos me livrar durante uma hora de inverno, o que poderia fazer eu com este anfitrião do inferno! Mas soube que não poderia escapar de seus divinamente forjados grilhões²²⁸.

Satanás agora refletiu: se não tivermos esperança em atacar Deus diretamente, podemos perverter os seres humanos, colocá-los contra Deus e trazê-los até o inferno como escravos. Satanás era preso ao inferno, mas os seus seguidores eram livres para vagar na terra. Ele os chamou como um dominador: "Se alguma vez eu dei tesouros a qualquer seguidor enquanto eu tive poder no céu, que ele me ajude agora. Eu descansarei mais confortavelmente em minhas correntes se souber que os humanos também perderam o reino de Deus."²²⁹

227. No norte em folclore e a Bíblia veja o Capítulo 4. Nas origens patrísticas para o local do trono de Lúcifer, veja P. Salmon, *The Site of Lucifer's Throne*, Anglia, 81 (1963), 118-123; T. Hill, *Some Remarks on the Site of Lucifer's Throne*, Anglia, 87 (1969), 303-311. GB 264: *ostentações de Lúcifer que ele não precisa servir*. GB 265-266: *cwaeð jJaet his lic waere leoht and scene, hwit and hrowbeorht* (ele disse que o corpo dele era justo e luminoso, branco e brilhante). GB 272-275: *erga o trono dele no noroeste*. Compare GB 667-668, onde Deus tem o próprio assento dele no sudeste. A "ostentação de Lúcifer: "ic maeg wezan god swa he" (GB 283).

228. GB 304-305: *o lança em inferno onde ele se torna o Diabo ("hine on helle" Wearp, on jJa deopan dala, jJaer he to deofle wearð)*. GB 307-309: *caem três dias e noites*. GB 370: *uma hora de inverno*. A Gênese do inglês arcaico não faz nenhuma distinção entre o Lúcifer e Satanás (veja GB 347), ao contrário de alguns trabalhos dramáticos medievais. Sobre a queda veja T. Hill, *The Fall of Angels and Man in the Old English Genesis B*, em L. Nicholson e D. Frese, eds., *Anglo-Saxon Poetry* (Notre Dame, Ind., 1975), pp. 279-290. Veja K. Malone, *Satan's Speech: Genesis 347-440*, Universidade de Emory Edição Trimestral, 19 (1963), 242-246. O *craeft* (força, raciocínio esperto, pervertido) do Diabo é contrastado ao *handmaegen*, *handgeweorc* ou *handgescaeft*, a ação construtiva de Deus. Veja R.E. Finnegan, *God's Handmaegen versus the Devil's craeft in Genesis B*, *Estudos Ingleses no Canadá*, 7 (1981), 1-14.

229. GB 406-407: *humanos pervertidos então eles vão para o inferno*. GB 409: *tesouro para o seguidor*. GB 414: *meus seguidores*. GB 434: *feliz se eles perdem o reino de Deus*.

Depois de uma quebra no manuscrito, durante a qual os seguidores infernais aparentemente se ofereceram para ser os mensageiros de Satanás para a humanidade, os mensageiros vestem o capacete teutônico de guerra e se elevam para o Jardim no qual duas árvores estão crescendo, a árvore da vida e a árvore da morte²³⁰. Aqui o poema toma uma liberdade com a Bíblia, porque a história original tem, além da árvore da vida, não uma segunda árvore má, mas uma árvore ambivalente de conhecimento do bem e do mal. Alguns críticos modernos exageraram a divergência, sugerindo que o poeta pretendeu pôr toda a culpa no Diabo e exonerar Adão e Eva liberando-os de uma escolha. Mas o poeta, simpatizante ao empenho de nossos primeiros pais, na realidade os faz compartilhar a culpa com Satanás. Como discutiu Kathleen Dubs, a narração é uma ilustração da interpolação astuta dos sentimentos das limitações, racionalizações e ignorância humana.

O mensageiro de Satanás tem a forma de uma serpente e se aproxima de Adão. Esta é outra inovação, na narração bíblica a serpente chega a Eva diretamente. A audiência anglo-saxã teria ficado mais confortável com a idéia de um grande senhor (bom ou mau) chegando a Adão, o senhor, o mestre, em negócio importante, em lugar de sua esposa. O mensageiro fala para Adão que Deus deseja que ele coma a fruta, mas Adão, observando que este seguidor não se parece com nenhum anjo que ele alguma vez viu, declina.

O seguidor chega então a Eva cujo espírito ele julga mais fraco e, reclamando que Adão o entendeu mal, maliciosamente insiste: "eu não sou como o Diabo". Ele repete o seu falso argumento a Eva e apela pelo amor dela por Adão, para a persuadir que comendo a fruta ela ajudará o marido. Eva come, e imediatamente recebe o que pensa ser uma visão bonita de céu. O mensageiro a felicita pela sua aparência, e a sua ilusão está agora tão profunda, que pensa que ela e ele estão bonitos e brilhando como anjos. Quando Eva persuade Adão a seguir, o seguidor do diabo ri e salta, encantado pois ele pode voltar para o inferno com um relatório do seu sucesso²³¹.

230. Sobre a passagem do Éden ver Hill, Fall; J.F. Vickrey, *The Vision of Eve in Genesis B*, *Speculum*, 44 (1969), 86-102; R. Woolf, *The Fall of Man in Genesis B and the Mystere d'Adam* em S. Greenfield, ed., *Studies in Old English Literature* (Eugene, Ore., 1963), pp. 187-199; J.M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford, 1968), GB 444: capacete de guerra.

231. GB 538-539: não se parece com nenhum anjo que ele alguma vez viu ("fæ gelic ne bist ænigum his engla þe ic ær geseah"). GB 600-609: A Visão de Eva. Vickrey dispõe da noção que esta é uma real visão, com o argumento que a audiência do poeta saberia imediatamente que nenhuma verdadeira visão pudesse seguir um ato de desobediência ao senhor das pessoas. Realmente o poeta faz clara referência freqüentemente ao fato que

Adão e Eva, humanos, falíveis, sem experiência, tinham acreditado nas mentiras endiabradas, mas agora que o ato estava consumado, eles souberam que haviam traído o senhor deles. Por que o mundo é assim? — o poeta pergunta angustiado. "É muito estranho que Deus deixasse o Senhor sofrer ou que ele deixasse tantas pessoas serem enganadas por mentiras que despontam como sabedoria."²³²

O poema em inglês arcaico *Cristo e Satanás* do mesmo códice como as *Gêneses A e B* é dividido em três seções: "O Lamento dos Anjos Cados", a "Perturbação do Inferno" e "A Tentação no Deserto". Sua unidade de autoria e estrutura foi estabelecida por meio de recentes estudos: o tema unificado é o contraste do Salvador humilde e vitorioso com o orgulhoso e condenado Diabo²³³. O poema começa com a criação. Distinto da *Gênese A*, assume a criação do mundo material ao mesmo tempo que o dos anjos, não posteriormente. Procede depressa a uma descrição dos anjos orgulhosos que pensaram poder se tornar os senhores do céu, mas foram lançados para baixo, ao inferno. A culpa coletiva dos anjos parece se igualar à do príncipe deles, que é distinguido dos outros somente após a ruína deles.²³⁴

Uma vez que eles estão estabelecidos no inferno, o Diabo, o "antigo" se dirige a eles²³⁵: Nós perdemos nossa glória — ele lhes fala — e trocamos isto pelas sombras do inferno, presos no tormento entre fogos que não ema-

Eva ao longo da passagem é iludida pelas mentiras endiabradas (por exemplo, GB 630). GB 587: a mentira mais cega dele, "Eu não sou como Diabo" ("ne eom ic deofle gelic"). GB 724-725: ele ri e salta. GB 760-762: planeja o seu retorno para Satanás ("nu wille ic eft pam lige near, Satan ic þær secan wille; he is on þære sweartan helle hæft mid hringa gesponne"). Veja Evans, pág. 159.

232. *Æt is micel wundor þæt hit ece god æfre wolde peoden polian, þæt wurde þegn swa monig forlaedd be þam lygenum þe for þam larum com* (GB 595-598). O poeta pode ter recorrido ao dispositivo do mensageiro do demônio como meio de solucionar a velha anomalia, que o Satanás estava preso no inferno como resultado da sua queda, contudo ainda vagou o mundo: aqui o Satanás é mantido preso, mas aos demônios secundários é permitida mais liberdade.

233. Para as edições e críticas de *Cristo e Satanás* (CS), veja as *Fontes de Consulta*. Como com os outros trabalhos em inglês arcaico, sua data e origem são desconhecidas, mas C.R. Sleeth, *Estudos em "Cristo e Satanás"* (Toronto, 1981) e R. Finnegan, ed., *Christ and Satan: A Critical Edition* (Waterloo, Ont., 1977) concordam no início do século IX. Veja Finnegan, *Cristo e Satanás*, pág. 33, para a teoria da progressão temporal dentro do poema. Como na *Gênese B*, os críticos exageraram a originalidade e heterodoxia do poema: ninguém poderia confundir seus bordados dramáticos ocasionais com pontos teológicos.

234. Orgulho: CS 50, 69, 113, 196, 304, 359, Diabo deseja substituir Cristo: CS 83-88, 173-174, 186-188. Inferno é uma caverna horrível no subterrâneo: CS 26-31.

235. O "antigo" alda (CS 34). Outras condições para o Diabo em CS: feonda aldor, "príncipe dos demônios" (76), se weregagast, "o espírito miserável" (125), firna herde, "o senhor dos pecados" (159), godes andsaca, "o adversário de Deus" (190, 279), blaca feond, "demônio preto de cor pálida" (195), se awyrgda, "o amaldiçoado" (315), earm aglaeca (aeglaeca, aeglece, "infeliz miserável" (446, 578, 712), atol aglaeca, "infeliz cruel"

nam luz. Uma vez cantamos entre as alegrias do céu; agora nós nos consumimos neste lugar venenoso. Os outros espíritos cruéis culpam o príncipe deles pelo desvio. Você mentiu, eles reclamam, nos fazendo pensar que poderíamos nos rebelar com sucesso e que não teríamos que servir ao Senhor²³⁶. Você disse que seria o Deus santo, o Criador. Bem, aqui você está, um criminoso, preso firmemente ao fogo, e nós anjos temos que sofrer tudo com você²³⁷. Ao longo do colóquio miserável deles, Satanás e os seus seguidores se enfurecem contra a realidade do Cosmos como é construído, uma expressão artística perfeita do temperamento endiabrado e do predicamento de Satanás. Os espíritos miseráveis recusam a aceitar o mundo como Deus construiu; contudo, eles nunca podem mudar isso. A recusa eterna do Diabo em aceitar a realidade produz a miséria eterna na qual ele vive: ele constrói o seu próprio inferno²³⁸. O poema alcança poder adicional colorindo o Satanás como um herói teutônico, derrotado, contudo, orgulhoso enfrentando o *wyrð* dele, o seu destino implacável²³⁹.

Entre as outras mentiras do Diabo, reclamam os demônios, o seu próprio filho se tornaria legislador da humanidade. Esta passagem curiosa oferece contraste poético por um lado entre Deus, Pai e seu filho Cristo e o Diabo com o seu filho, a mentira mencionada pelo Evangelho de João 8:44, no outro²⁴⁰. O poeta insere um retrospecto que mostra como Cristo tinha dirigido os demônios para o inferno, e então retoma para as cavernas escuras onde o Satanás faz a sua resposta para os seus seguidores²⁴¹. "Fogo flamejante" e veneno como ele fala, o Satanás ensaia as suas razões por ter se

(160), *deofol* (636), se *balewa*, "o maligno" (482), se *werega*, "o miserável" (667, 710), se *atola*, "o cruel" (716), *bealowes gast*, "espírito do mal" (681), *blac bealowes gast* (718). Ele é nomeado o Satanás. (370, 445, 691, 711), *Lúcifer* ou *leohtberende*, "lightbearer" (366). Linhas 365-374 deixam claro que o poeta usa *Lúcifer* e *Satanás* como sinônimos.

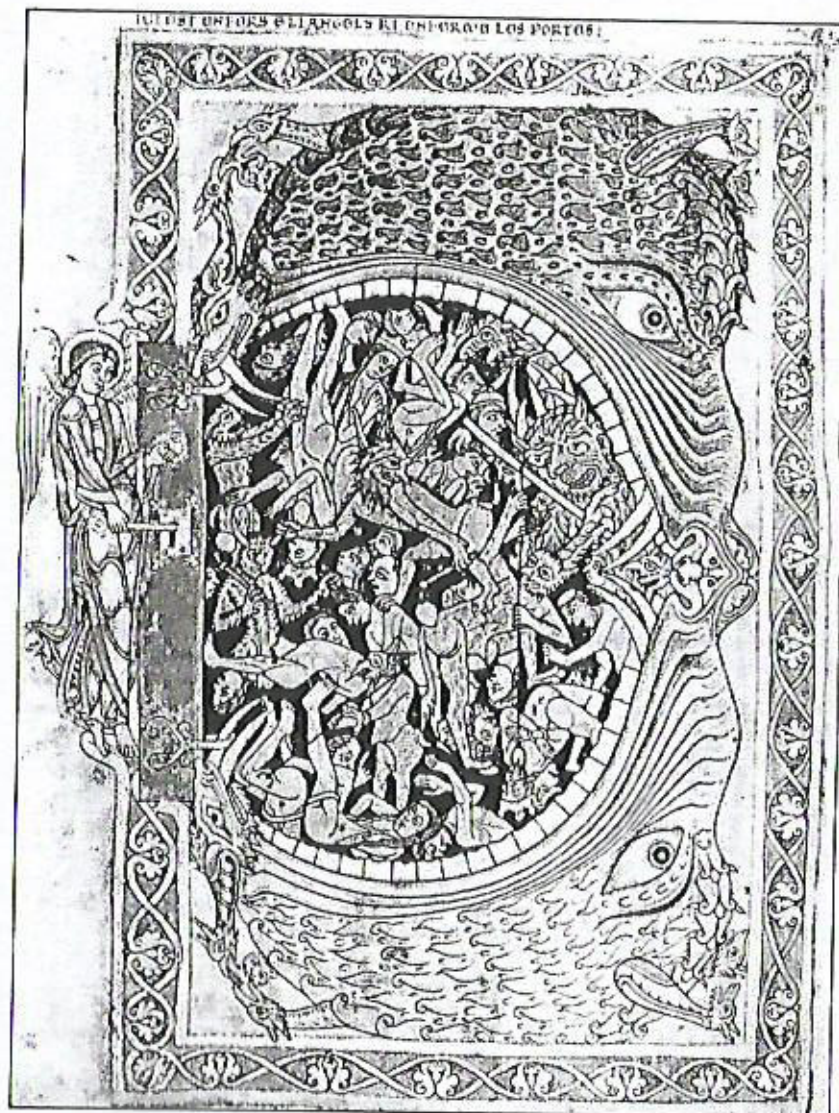
236. "Fu us gelaerdaest yourih lyge ðinne Jaet we helende heran ne scealdon" (CS 53-55). 237. Espíritos cruéis: "atole gastas, swarte and synfulle" (CS 51-52). Pensou que você era "halig god, scypend seolfa" (CS 56-57).

238. O poeta parte da explicação habitual que Deus preparou o inferno para os espíritos maus e simplesmente reporta que eles fizeram de lá o domicílio deles (CS 25).

239. Os seguidores de Satanás são os *gingran* dele, "os retentores" (CS 191); ele é *dryhten* do inferno como Cristo é *dryhten* do céu (CS 47, 69, 108, 163, 217); ele é *aldor'paegn*, "o príncipe", "thane-lord" (senhor dos seguidores) (CS 66), mas ele também um criado do Inferno, *hand'pegen helhe* (CS 483).

240. "Segdest us to soðe 'paet ðin sumu waere meotod moncynnes" (CS 63-64). Satanás não está oferecendo um argumento teológico que o Cristo era o subordinado dele, mas a pessoa sente a sugestão do folclore da rivalidade de irmão entre Cristo e Satanás. A passagem especificamente não se refere ao anticristo. A sugestão de Hill ("Queda" pág. 324) que "a mentira" é o que é planejado parecer preciso.

241. Críticos leram uma desnecessária teologia estranha nisto e passagens subsequentes (CS 81-87, 168-175, 340-347). O Satanás realmente está se rebelando contra Cristo, mas o poeta não pretende distinguir uma rebelião contra o Pai de outra contra o Filho de maneira alguma (CS 190-193, 256-258). Em CS 83-88 e 173-174 Satanás fala de desejar mandar Cristo para fora do céu e se colocar no lugar dele, mas o que isto significa é que



Inferno como um monstro gigantesco engolindo o maldito, que é atormentado por demônios enquanto um anjo os prende dentro. Ilustração do século XI, manuscrito inglês. Com permissão da Biblioteca Britânica.

rebelado²⁴². Eu era um anjo alto no céu, lamenta ele, mas eu conspirei para subverter a luz da glória. Agora estou preso aqui embaixo, cheio de desespero, esperançoso para subir novamente. Deus me enviou aqui para baixo; muito bem, eu sou o inimigo de Deus.²⁴³ Nós não temos nenhum lugar nesta escuridão funda onde possamos nos esconder de Deus; entretanto não podemos vê-lo, mas ele sempre pode nos ver. Eu estou preso aqui, e entretanto me permitem voar para o alto e visitar a terra, onde eu nunca lá poderei dominar novamente porque Deus entregou isto a todos os seus filhos²⁴⁴. Teria sido melhor eu nunca ter conhecido o brilho do céu agora que é todo seu. Pelo menos quando eu visito a terra posso ferir os humanos, mas só me permitem prejudicar essas almas que Deus não deseja manter²⁴⁵. E agora Satanás profere um canto de completa miséria: "Ah!, a majestade do domínio, ah! a proteção do poder de Deus, ah! posse do Fabricante, ah! terra, ah! luz do dia, ah! a alegria de Deus, ah! o anfitrião angelical, ah! céu! Ah! que eu sou privado da alegria eterna!"²⁴⁶ A passagem conclui com uma descrição de Cristo resplandecente na glória que Lúcifer tinha desejado para ele.

A segunda parte de *Cristo e Satanás* trata da perturbação do inferno. A santa espera, morta no inferno, pela aproximação de Cristo; ele às portas e uns grandes brilhos claros na escuridão, acompanhado pela canção an-

Satanás inveja a glória que o Pai dá a Cristo, um pensamento tradicional não uma idéia universal. Uma visão sofisticada como Eriugena poria a rebelião no momento depois da criação e assim simplesmente faria disto uma metáfora para a alienação que existe no Cosmos. A explicação de Hill (pág.322) que a ênfase do poeta em Cristo em lugar do Pai é natural à unidade dramática de um poema que contrapõe Satanás contra Cristo parece a melhor explicação de qualquer idiossincrasia na parte do poeta. Que era Cristo quem enviou para fora os anjos pecadores também é inteiramente tradicional: a tarefa poderia ser atribuída ao Pai, Cristo ou Miguel, mas estruturalmente seria o mesmo.

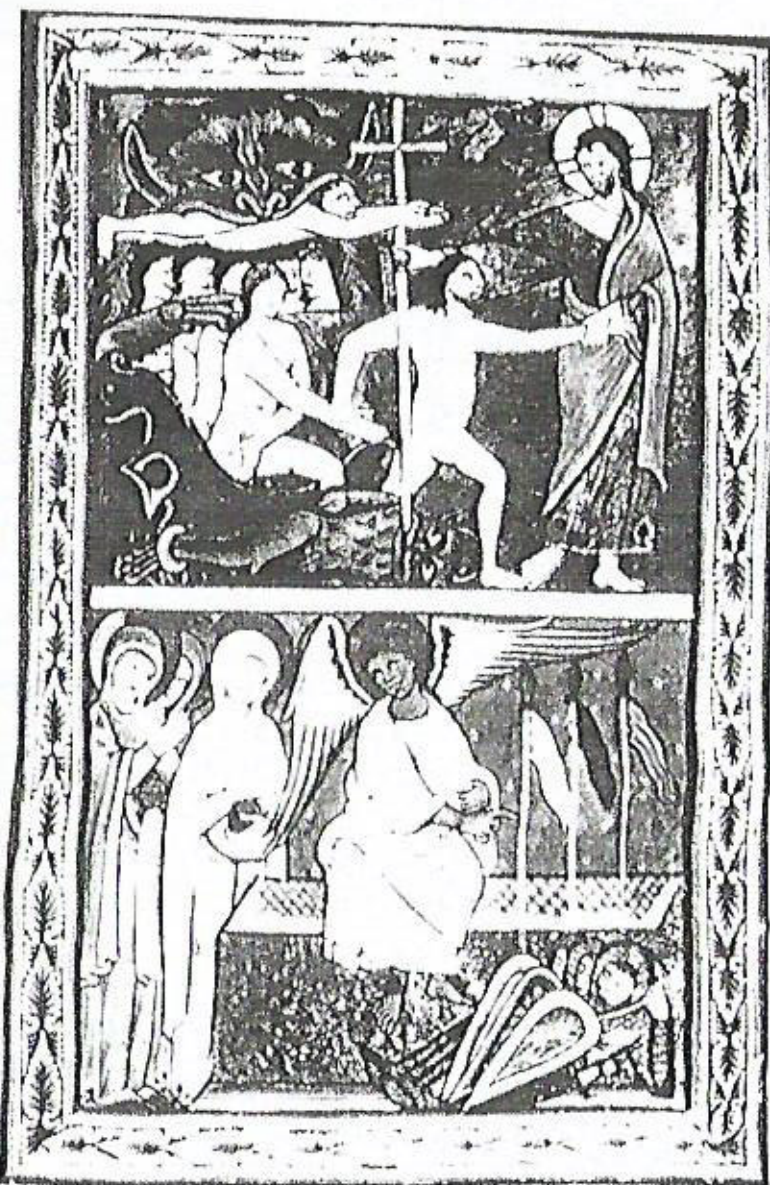
242. Brilhando: "he spearcade ðonne he spreocan ongan fyre and atre" (CS 78; d. "spearum" 161). Nesta passagem veja T.D.Hill, "a sala ignea de Satanás" *Notas e Questões*, 217-1972), 2-4; H. Keenan, "o Satanás fala em Falsas", *Notas e Questões*, 219 (1974), 283-284; R.E. Finnegan, "Três Notas em Junius XI Cristo e Satanás", *Filologia Moderna*, 72 (1974/5), 175-181. Estas fontes fornecem precedentes patrísticos.

243. CS 96: "Ic eom fah wið god." Finnegan, *Cristo e Satanás*, pág. 52, espetáculos que o lamento de Satanás é uma tradição que remonta ao século VI: veja Avitus de Vienne (d.c.519), *De originali peccato*, bk.2.

244. O poeta encobre a contradição desajeitadamente inerente na tradição teológica (109-113). Não pode ver Deus: CS 100, 169.

245. "Ne ic pam sawlum ne mot aenigum sceððan butan pam anum pe he agan nyle" (CS 144-146). Isto não recorre à perturbação do inferno, mas é o bastante para a visão tradicional que Deus permite ao Satanás tentar os pecadores, mas só testar o eleito que está isento do pecado mortal.

246. "Eala drihtenes prym! Eala duguða helm! Eala meotades miht! Eala middaneard! Eala daeg lehta! Eala dream godes! Eala engla preat! Eala upheafen Eala ðæt ic eam ealles leas ecan dreames" (CS 163-167).



A Perturbação do Inferno. Cristo conduz João Batista e os patriarcas hebreus para fora da boca do inferno. O Diabo deita-se atado e derrotado com a cruz como lança atravessando sua garganta. Ilustração de um manuscrito inglês, c.1150. Com permissão da Biblioteca Britânica.

gelical como a aurora²⁴⁷. A imagem da perturbação, especialmente da linha 585 para a frente, é estruturalmente idêntica à derrota inicial dos anjos e ao Último Julgamento. Da linha 597 para a frente, o fim da perturbação e dia do juízo final são explícitos, por uma inserção do poeta, uma descrição breve das últimas coisas: Cristo entra em glória para dividir a humanidade em salvos e condenados.

A terceira parte do poema trata da tentação de Cristo. O Satanás traz grandes pedras primeiro para o Senhor e o desafia a transformá-las em pão. Uma lacuna no manuscrito elimina a segunda tentação. Na terceira, Satanás levanta Cristo zombeteiramente sobre os seus ombros para Lhe mostrar o mundo inteiro. Eu Lhe concederei domínio sobre as pessoas e terras, ele promete: receba de mim cidades, grandes palácios e até mesmo o reino dos céus, se você é o verdadeiro rei de anjos e humanos. A teologia de Satanás é sem crédito, porque ele não tem nada certo para oferecer a Cristo, como o domínio no céu; contudo, a narração bíblica original é um pouco estranha em sua sugestão que o Diabo pudesse oferecer concretamente para Cristo o reino deste mundo, que o Diabo depois só manteve tudo pelo prazer de Deus²⁴⁸.

Cristo responde desdenhosamente e de repente pede a Satanás a tarefa de voltar à escuridão e medir o comprimento e amplitude do inferno com as suas próprias mãos. Satanás é obrigado a fazer assim, e quando ele retornou, notou que a medonha casa baixa media cem mil milhas, talvez o maior número que o poeta pôde conceber²⁴⁹. Tomando Lúcifer em suas ostentações orgulhosas de vingança, na primeira parte pela sua derrota chocante, na segunda pela sua humilhação absoluta; na terceira o poeta descreveu a vitória absoluta de Cristo sobre o poder do mal.

O maior poema em inglês arcaico, *Beowulf*, deve ser tratado só brevemente, por sua influência na tradição não ser identificável; só recorre ao Diabo por insinuação, e como muitas obras-primas é atípico e idiossincrático²⁵⁰. *Beowulf* é agora geralmente mantido guardado por ser

247. "Fæ com engla sweg, dyne on daegred" (CS 401-402).

248. O levantamento dele: CS 679-682. Compare a Paixão de Arnoul Gréban, linhas 10, 605-10, 608 (veja Capítulo IX a seguir), onde Satanás pede para Jesus que suba sobre os seus ombros para o levar até o pináculo do Templo. Oferece-lhe o céu e a terra: CS 684-688.

249. CS 698-699, 705-707 (grim graefhus), 720-721. A medição do inferno parece ser uma invenção do poeta.

250. O manuscrito exclusivo de *Beowulf* é de Cotton vitellius A XV da Biblioteca Britânica, datando do fim do século X ou começo do século XI. A composição do poema foi colocada já no século VII; o peso dos restos de opinião no século VIII, embora recentes argumentos foram colocados à frente no século X. O poema era considerado como pagão com interpolações cristãs, mas em 1911-1912 Klaeber demonstrou que os elementos cristãos eram integrantes, e J.R.R. Tolkien estabeleceu a visão que *Beowulf* é um poema coerente, cristão em seu "Beowulf: Os Monstros e os Críticos", Procedimentos da Academia Britânica, 22 (1936), 245-295. Para edições e crítica veja as Fontes de Consulta.

um poema cristão que mistura o Cristianismo com motivos teutônicos pagãos e salvação cristã com heróismo teutônico. *Beowulf* deveria ser entendido como luta heróica contra monstros e como combate cristão contra as forças da maldade. As duas interpretações não são mutuamente exclusivas, o poeta está falando imediatamente em vários níveis. *Beowulf* enfrenta força sobre-humana, porque como um herói ele tem que confrontar vantagens opressivas e porque como um herói cristão ele tem que enfrentar oposição diabólica à harmonia do Cosmos de Deus.

Beowulf, príncipe do Geats, atual Suécia, ouve falar das depredações do monstro Grendel a Heorot, o corredor de Hrothgar, rei dos dinamarqueses. Ele viaja ao tribunal de Hrothgar e mata Grendel, mas ele quer lutar então com a mãe vingativa de Grendel. A primeira parte do poema termina na linha 2.199; a segunda parte mostra muito mais à frente, depois que *Beowulf* regeu o Geats durante cinquenta anos, a luta dele contra o terceiro monstro, um dragão de fogo-vivente que ele mata em único combate mas que em consequência é ferido mortalmente, e o poema termina com a morte do herói²⁵¹.

Beowulf está de frente com três monstros maus. Embora o dragão não seja tão endiabrado como os dois antecessores dele, pode ser uma sugestão da trindade profana que alguns padres cristãos tinham oposto à Trindade Divina. A situação na qual *Beowulf* confronta o primeiro monstro, Grendel, acontece em Heorot: um *dryht* assediou por fora e violou por dentro, uma sugestão talvez da igreja cristã ou da alma cristã individual. Heorot é ameaçado de fora pelo Grendel endiabrado e arruinado por dentro por estupidez e covardia, representada por Unferth, o retentor do desafeto de Hrothgar e orgulhoso e invejoso de *Beowulf* por armazenar mais glória que ele²⁵².

Grendel pode ser entendido em pelo menos três níveis. Ele é o teotônico herói oponente do monstro. Ele também é um gigante (*eoten*), o descendente de Caim. O poeta parece ter afirmado que Grendel era humano e o indicado ao mesmo tempo à tradição cristã de gigantes que lhes fizeram a descendência de demônio dos anjos da guarda e das filhas dos homens²⁵³. Terceiro, ele é diabólico. O poeta aplica as condições de Grendel

251. N. Chadwick, "Os Monstros em *Beowulf*", em P. Clemoes, ed., *Os anglo-saxões* (Londres, 1959), pp. 171-203.

252. Trindade do mau: Satanás, pág. 116, e Capítulo 4. Unferth: linhas 499ff J. Berkhout, "Beowulf 3 1 2 3b: Debaixo do Telhado da Malícia", *Documentos em Idioma e Literatura*, 9 (1973), 428-431, defende a semelhança do dragão de *Beowulf* com o dragão da Revelação 20:2: "draconem serpentem antiquum, qui est diabolus et Satanas".

253. Linhas 112-3 "descrevem os descendentes de Caim como eotenas, ylfe, orneas, e gigantes. A humanidade de Grendel, revista 105: wonsaeliUwer, linha 1682: guma. Anjos da guarda: Diabo, pp. 191-197; Satanás, pp. 45-46, 64-66, e em toda parte. Sobre Caim e *Beowulf* ver R. M. Lindsay, *The Mark of Cain* (Berkeley, 1981); D. Williams, *Caim e Beowulf* (Toronto, 1982).

geralmente usadas para o Diabo na literatura inglesa antiga ou traduções de condições latinas comuns para o Diabo²⁵⁴. Mais que um monstro, Grendel é o adversário de Deus, o inimigo antigo, o espírito estrangeiro. Ele mora nas sombras; quando tenta fugir de Beowulf busca abrigo com os demônios; como Satanás, ele está na guerra com Deus; ele é recebido no pântano da morte como no inferno; as mãos dele são garras de ferro e cruéis. Claro que ele é uma criação literária, um produto da imaginação do autor, e não pode ser comparado com o Diabo; contudo ele demonstra ter um aspecto, uma dimensão, do senhor da escuridão²⁵⁵.

A mãe de Grendel, como ele, é humana, uma descendente feminina de Caim²⁵⁶. Mas ela também é *waelgaest* (espírito massacrado) e *geosceafgast* (espírito antigo ou fatal). O Diabo quase sempre é visto como masculino, pela razão masculina que é a regra do inferno, como o rei do céu deve ser masculino, mas ele foi assistido e sustentado por espíritos femininos a quem o folclore transforma em bruxas. No folclore, o Diabo tem uma mãe que o apóia e por quem ele tem sempre respeito, mas ele não tem pai, visto que um pai, distinto de um antepassado feminino (para a mente masculina), diminuiria a sua autoridade. Também, Grendel tem uma mãe, mas ninguém sabe qual espírito mau pode ter sido o pai dele. A sugestão é que o problema de Grendel pode ser um análogo à mãe de Satanás²⁵⁷.

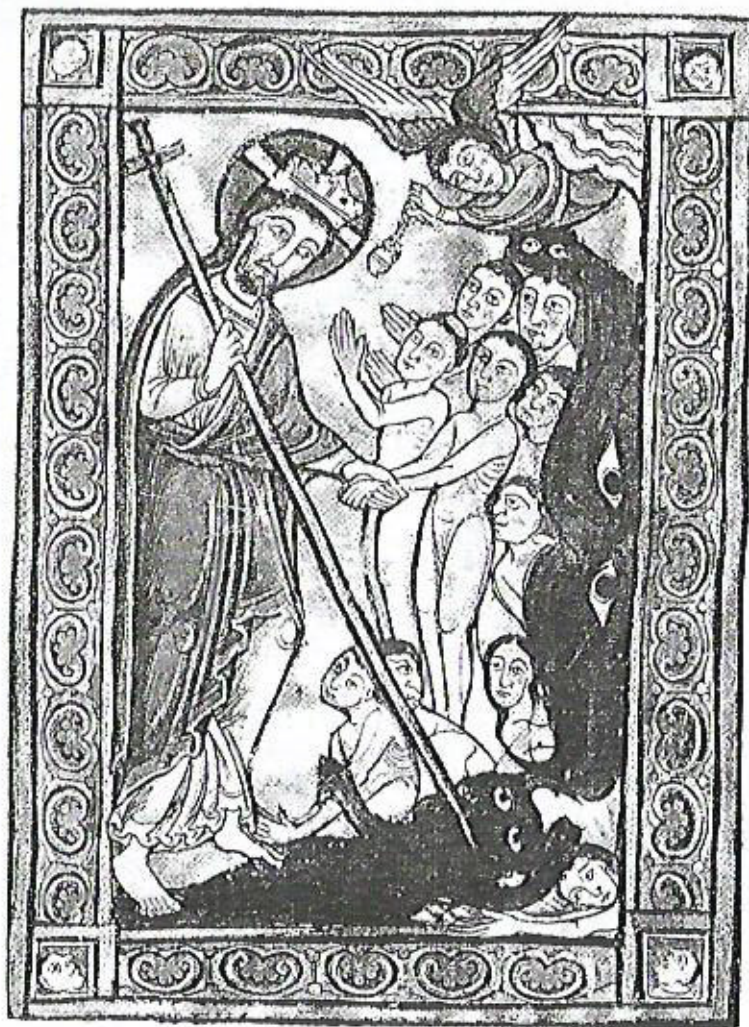
O terceiro monstro, o dragão, o guardião de um tesouro subterrâneo escondido, é basicamente teutônico; contudo algumas características o unem

254. Veja S. Wiersma, *A Linguistic Analysis of Words Referring to Monsters in Beowulf* (diss. de Ph.D., Universidade de Wisconsin, 1961), pp. 456-458. Entre os termos temos *helle haelt* (captivus inferni) "o prisioneiro do inferno" (cf. linha 788); *deaO scua* (mortis umbra), a "sombra da morte" (160; cf. Gregório, Mor. 4.5; cf. CS 453; *deaOes scuwan*; *werga gast*, "espírito amaldiçoado" (1747); *ellor-gaest*, "espírito estrangeiro" (1349; 1621; veja acima, Capítulo V, o Diabo como estrangeiro por excelência); *ealdegwinna* (hostis antiquus), "inimigo antigo"; *wihtunhaelo*, "o ser profano" (120); *gast-bona*, "a alma-assassina" (177); *atol aglaeca*, "demônio cruel" (592; um termo comum para Satanás em CS); *feond man-cynnes* (hostis humani generis), "inimigo do gênero humano" (164, 1276); *feond on helle*, "demônio no inferno" (101); *helle-gast*, "espírito do inferno" (1274); *ellen-gaest*, "espírito corajoso" (86); *godes andsaca* (hostis Dei), "o inimigo de Deus" (786, 1682); *grimma gaest*, "espírito severo" (102); *se aeglaeca*, "o demônio, mal espírito", "o monstro" ou "demônio" (159, 425, 1000; geralmente usado como Satanás em CS); *feond*, "demônio" (439, 1273); *sceadu-genga*, "o passeador nas sombras" (703); *ryn-sCajJa*, "o inimigo mau" (707); *waelgaest*, "espírito assassino" (1331).

255. Em sombras, 87; esconda com demônios, 755-756; na guerra com Deus, 811 (*he fag wiO God*; cf. CS 96, *ic eom fah wiO god*); charco como o inferno, 852; com garras e sangrando, 984-990.

256. Ela é *ides aglaec-wif*, "mulher terrificante" (1259), parente de Caim, 1261.

257. Veja Capítulo 4 anterior. Para o lugar da bruxa e a feiticeira na diabolologia, veja Chadwick, pág. 174; J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, 1972); o J.B. Russell, *A History of Witchcraft* (Londres, 1980); Capítulo X. O desconhecido pai de Grendel: 1355-1357.



A Perturbação do Inferno. Cristo fere o Satanás bestial enquanto retira os justos para fora da infeliz boca do inferno. Das Miniaturas da Vida de Cristo, França, c. 1200. Cortesia da Livraria Pierpont Morgan, Nova Iorque.

com o Diabo: a associação óbvia com a serpente do Éden, a conexão com a serpente da Revelação e a habitação colocada debaixo da terra²⁵⁸. O poeta é um artista muito grande para forçar o caráter dele em uma alegoria estreita. Poeta, não um teólogo, ele pode tratar os monstros de formas que são teologicamente auto-contraditórias: eles são criaturas do folclore teutônico; eles são os descendentes humanos de Caim; e eles são figuras diabólicas.

Ocasionalmente, algo como um lustro teológico entra na narrativa, como nas linhas 705-707, em que o poeta observa que as pessoas sabem que o inimigo mau não os pode baixar às sombras a menos que Deus permita isto. E o comentário de Hrothgar sobre o espírito da maldade que atira flechas pecadoras debaixo do capacete da vítima, na mente dele ambos estão relacionados, o *elfshot* do folclore e os precedentes na literatura e os escritos dos padres do deserto²⁵⁹.

Foram compilados sermões em inglês arcaico principalmente pelo clero e congregações, cujo entendimento de latim era fraco²⁶⁰. A homilia em inglês arcaico mais importante era Aelfric (c.955-c.1010), abade de Eynsham de 1005 até a sua morte. Associado com o movimento de reforma beneditino, Aelfric era um colega de outro homilista influente, Wulfstan, que morreu em 1023 e tinha sido o bispo de Londres em 996 e arcebispo de York em 1002. Aelfric não sabia grego, mas era instruído em latim e foi influenciado por Agostinho, Gregório e Bede. Aproximadamente em 990, ele escreveu para as suas duas séries de "Sermões Católicos" a primeira série sendo exegética e a segunda mais anedótica ao longo das linhas dos *Diálogos* de Gregório. As quarenta vidas de santos monásticos, de Aelfric, eram designadas principalmente para leitura particular e meditação.

No princípio, Aelfric acreditou que Deus criou dez anjos anfitriões, para quem ele deu liberdade moral de escolha. Nove dos anfitriões perma-

neceram leais a Deus, mas o décimo usou sua liberdade para o propósito errado. Por orgulho, desobediência, arrogância e inveja os anjos se rebelaram contra o criador deles²⁶¹.

E por livre-arbítrio, eles seguiram o seu líder que estava tão bonito e positivo que foi chamado de Lúcifer, o portador da luz, mas para quem era tão cheio de orgulho, ele escolheu um trono na parte norte do céu em um esforço vão para se igualar a Deus. Deus tomou o poder dele e sua beleza e transformou-o, e aos seus seguidores, em demônios horrorosos e os enviou do céu para o inferno²⁶². No sexto dia da criação, no mesmo dia, Aelfric acreditou que Satanás caiu, Deus criou Adão e a face humana com a intenção de usar os humanos para preencher os graus dos anjos caídos²⁶³. Esta cronologia não era tradicional, mas permitiu a Aelfric fazer a observação dramática que é nosso propósito para substituir os anjos²⁶⁴.

261. A tradição não fala sobre a proporção de anjos que caíram, mas a maioria supõe que foi um terço. A idéia de Aelfric de uma décima ordem era incomum: Hom I.1: "ðæt teode werod abreað and awende on yfel." Compare Hom I.24 e Hom I.36. Aelfric utilizou Gregório, o Grande, para esta idéia (veja Capítulo 5), mas Aelfric era positivamente um dos poucos escritores medievais a afirmar a existência de uma décima ordem. A comparação dele da décima ordem de anjos para o décimo pedaço de prata perdido pela mulher na parábola de Lucas.10:8 o posiciona claramente "To ðam teoðan werode waes mancyn gesceapen; forðan ðe ðæt teode weorð mid modignysse forscyldigod, and hi ealle to aýrgedum deoflum wuldon awende. . . . Nu sind ða nigon heapas genemneðe (aqui ele lista os nove anfitriões). ðæt teode forwearð. þa waes mancynn gesceapen to gedstaðelunge ðaes forlorenan heapas" (foi criado o gênero humano para tomar o lugar do décimo anfitrião, o décimo anfitrião era culpado de orgulho e todos se transformaram em demônios maus. Agora os nove anfitriões são nomeados. . . . O décimo perecido. Assim foi criado o gênero humano para preencher o lugar dos graus perdidos). Orgulho: up-ahæfednysse (Hom I.3); desobediência: ungehyrsumnesse (Hom I.1); inimizade: widerwearðnysse (Hom I.1). Esta idéia aparece primeiro no Livro de Jubileus.

262. Compartilhe céu com Deus: Hom I.1. Não a falta de Deus: "ne naefre se yfela raed ne com of Godes gepance, ac com of þæs deofles"; Lúcifer queria "sittan on þa norðæle heofenan rices"; beleza de Lúcifer "ða waes þæs teoðan werodes ealdor swiðc faeger and wlitig gesceapen, swa þæt he waes gehaten Leohberend", mas ele se tornou "atelic sceocca" e o companheiro dele "laOlicum deoflum" (Hom I.1).

263. Aelfric refuta gedwolmen (hereses ou falsos intérpretes da Bíblia), que dizem que o Satanás é responsável pela criação de certas coisas e Deus de outras. Isto pode ser uma referência a Maniqueísmo ou Priscilianistas sobre o que Aelfric aprendeu com Gregório.

264. Hom I.1: Feitiço linhas 297-300; 297 é preciso: o Adão foi criado em þam ylcan daege (no mesmo dia) que Lúcifer caiu! Cronologias tradicionais são incompatíveis. Gênesis A, por exemplo, põe a criação do mundo material inteiro depois da queda de Lúcifer, considerando que Aelfric colocou a criação material menos a humanidade antes da queda. Há vários enredos tradicionais: (1) Deus cria tudo (incluindo Adão e os anjos) imediatamente, e a queda de Lúcifer e de Adão é contemporânea com a criação; (2) Deus cria os anjos antes de qualquer outra coisa, os anjos caem no momento da criação deles, e Deus procede criando o mundo material; (2a), como (2), a não ser que os anjos caem num momento depois de criação; este momento dá extensão à livre vontade deles; (3) Deus cria os anjos e então o mundo material, os anjos caem depois, então Deus cria a humanidade; (4) os anjos caem quando o Adão é criado por causa da inveja deles

258. Também existe uma luva feita de casco de diabo e pele de dragão, deoðles craeftum ond dracan fellum (2088).

259. Linhas 1745-1747. A imagem aparece em Félix, capítulo 29.

260. As coleções importantes são R. Morris, ed., The Blickling Homilies, 3 vols. (Londres, 1874-1880); M. Förster, ed., Die Vercelli-Homilien (Hamburgo, 1932); D. Bethurum, ed., The Homilies of Wulfstan (Os Sermões de Wulfstan) (Oxford, 1957); e os trabalhos de Aelfric. Os trabalhos relevantes de Aelfric consistem em três coleções de sermões (Hom I, Hom II, Hom III), uma coleção de vidas de santos (LS), e o Hexameron (Hex), uma tradução e uma paráfrase da história da criação da Gênesis; o Hexameron aparece no "Heptateuch inglês arcaico", uma paráfrase dos primeiros sete livros do Antigo Testamento; Aelfric era responsável pela primeira parte da Gênesis, a última parte de Números, Josué e Juízes. Citando os Sermões, eu cito Thorpe para Hom I, Godden para Hom II e Papa para Hom III. O Livro de Blickling, datado de aproximadamente 975, tem um Sermão 9 relativo ao Diabo, e Sermão 1 do Livro de Vercelli que data de aproximadamente 1000 também é interessante. Veja M. Gatch, Preaching and Theology in Anglo-Saxon England (Toronto, 1977). Para os trabalhos por e em Aelfric, veja Fontes de Consulta.

O Diabo, bravo e invejoso ao ver a humanidade escondida feliz no paraíso, entrou no Éden na forma de uma serpente. Considerando que ele não tem nenhum poder para compelir qualquer um a pecar, era nossa própria responsabilidade nos render às sugestões dele. Caindo, nós nos unimos a ele na sua escuridão e cegueira; o Satanás se levanta na luz de Deus como um homem cego se levanta na luz do sol — uma descrição perfeita da alienação da natureza humana, da harmonia do sucesso do Cosmos²⁶⁵. O sucesso de Satanás nos tentando o fez dominar este mundo pecador, e quando se mostra, assume formas terríveis. Aelfric o descreve na forma de um homem preto gigantesco com feições ríspidas e uma barba cheia, o cabelo até os tornozelos, os olhos atirando faíscas ígneas, fogos sulfurosos que queimam em sua boca, que os membros dele emplumaram, e as mãos amarradas para trás. Em formas semelhantes, demônios pretos e terríveis, altos como gigantes, com olhos ardentes, dentes terríveis, garras afiadas e braços como troncos agriem os santos²⁶⁶.

com relação a ele; (5) os anjos não caem até o tempo de Noé (esta visão antiquada, baseada na história dos anjos da guarda, teve antes do tempo de Aelfric cessado de achar partidários). Uma ou outra versão de (2), (2a), e (3) se tornou bastante padrão, porque eles permitiram que parte da culpa, pelo menos para o pecado original, fosse colocada em Lúcifer.

265. Hom I.1. Esquisitamente, Aelfric coloca Adão e Eva no reino dos céus (on heofenan rice). Ele pode ter desejado enfatizar a proximidade entre Deus e a humanidade, a falta de alienação antes da queda; ou simplesmente pode ter usado o termo como um equivalente ao paraíso terrestre. O Diabo não pode compelir para pecar: Hom I.2. Homem cego no sol: Hom II.30, uma imagem que Aelfric pediu emprestado a Gregório. Para nomes dados ao Diabo por Aelfric, veja Neliu H. Halvorson, *Doctrinal Terms in Aelfric's Homilies* (Cidade de Iowa, 1932), pág. 26. Eles incluem: atelic sceocca, "espírito espantoso" (Hom I.1); atelic deofol, "Diabo espantoso" (Hom I.32); oera ðeostra ealdras, "o senhor das sombras" (Hom I.4); ealda deofol, "Diabo antigo" (Hom I.6); calda sceocca, "Espírito antigo" (Hom II.20); swicolafeond, "demônio traíçoeiro" (Hom I.1; Hom II.19); waelhraew deofol, "Diabo cruel" (Hom I.13; Hom II.23); l'yôra deofol, "Diabo miserável" (Hom I.19); reða deofol, "Diabo cruel" (Hom I.17); miccla deofol, "Diabo poderoso" (Hom I.14); costnere: "tentador" (Hom I.11; Hom I.24; Hom II.11); unclaena deofol, "Diabo sujo" (Hom I.31); unclaena gast, "espírito sujo" (Hom III.4); awyrigeda deofol, "Diabo amaldiçoado" (Hom I.31; Hom II.4; Hom II.23; Hom II.34); awyrigeda gast, "Espírito amaldiçoado" (Hom II.11); fleogenda sceocca, demônio voador (Hom II.6); niðfulla deofol, Diabo básico (Hom II.11); ungesewenlica deofol, Diabo invisível (Hom II.11); ungesewenlica feond, "demônio invisível" (Hom II.25); ungesewenlica draca, "dragão invisível" (Hom II.11); sweatra deofol, "Diabo preto" Hom III.27; ôwra deofol, "Diabo que se opõe" (Hom II.12); cwelmbaera deofol, "Diabo atormentador" (Hom II.19); calda wrege, "o acusador antigo" (Hom II.20); manfulla deofol, "Diabo horrível" (Hom II.30); wacola feond, "demônio alerta" (Hom II.38); se leasa, "o pérfido" (Hom II.34); Beelzebub gramlic deofol, "Diabo cruel" (Hom III.4); hetela deofol, "Diabo malicioso" (Hom III.11; Hom III.19); syrwienda deofol, "Diabo conspirador" reða feond, "demônio cruel" (Hom III.11.)

266. Hom I.31: "he wearð ða aeteowod swylce ormaete Silhearwa, mid scearpum nebbe, mid sidum bearde. His loccas hangodon to ðam anccleowum, his eagan waeron fyrene

Satanás ousou tentar o segundo Adão como ele fez com o primeiro, e o Cristo na sua humildade permitiu que a tentação acontecesse. Entretanto, claro que não teve nenhuma chance de sucesso. Enganado pela fome de Cristo depois do jejum dEle no deserto, Satanás pensou que Ele não pudesse ser divino, e essa ignorância persistiu até o tempo da Paixão. Aelfric ainda estava seguindo a teoria do resgate: Satanás pega Cristo desprevenido como uma isca, como andorinhas, mas, enganado pela divindade dele e assim perde os direitos sobre os seus escravos humanos²⁶⁷.

Isto é somente na perturbação, quando Cristo derrotar o Diabo nos portões do inferno, que o Satanás perceberá que Cristo é o Senhor e que ele está condenado.

Até mesmo depois que Cristo estabeleceu completamente que o mundo é dEle, o Diabo ainda tem permissão para tentar e testar até o fim dos tempos. Até então²⁶⁸ não precisamos ter medo, porque Deus tem as coisas firmemente em suas mãos. Então o anticristo, homem e Diabo como Cristo é o homem e Deus, aparecerá. Na derrota do anticristo, terminará o mundo, e só o reino de Deus vai restar²⁶⁹. Embora alguns hereges mantenham isso até o fim, Maria e os outros santos purgarão a maldade de Satanás e o salvarão da danação, esta é uma racionalização vã por parte dos pecadores persistentes que, como os demônios, não têm alguma esperança de salvação²⁷⁰.

Para entender diabolologia na baixa Idade Média, a pessoa tem que ir além da especulação teológica para as histórias coloridas encontradas em sermões, para as vidas de santos que trouxeram para casa, para os monges e para as pessoas ocupadas com a onipresença do Diabo e

spearcan sprengende; him stod swaefen lig of ðam muðe, he waes egeslice gefiðerhamod, and his handa to his bæce gebundene." Demônios assaltam os santos: LS, "Vida de São Julian".

267. Hom I.1; Hom I.14; Hom I.33; Hom I.36; Hom II.33.

268. Diabo como senhor deste mundo: pises middaneardes ealdor, "o senhor desta terra"; yfel ealdor, senhor da maldade (Hom III.10). Em LS, "Vida de São Mauro", Deus tranquiliza o santo medroso "þu godes dýrling, hwi eart þu swa dreorig?" (Tu, amado de Deus, por que és tão triste: Deus tem tudo nas mãos).

269. Hom III.18. Wulfstan, 4, compartilha a visão de Aelfric que o anticristo será o Diabo encarnado (Crist is soð God and soð mann, and Antecrist bið soðlice deofol and mann) [Bethurum, pág.128]. Wulfstan é mesmo mais claro na p. 132: o mesmo Diabo que está no inferno se toma o verdadeiro homem anticristo ("se sylfa deofol pe on helle is, paet is se þe þonne wýrð on þam earmsceapenan men Antecriste and bið soðlice argðer ge deofol ge man"). Explicações mais comuns (veja Capítulo 5) eram que todos os seres pecadores são anti-Cristos, ou, se o anticristo for uma pessoa, ele está inspirado pelo Diabo. O inglês teve evidência adicional que o fim do mundo estava próximo nas depredações renovadas dos dinamarqueses. Wulfstan, 20, viu os dinamarqueses como os anfitriões do anticristo como também retribuição para os pecados dos ingleses.

270. Hom II.44: esses que persistem no pecado se tornam demônios e moram eternamente com o Diabo nos tormentos do fogo do inferno.

dos seus demônios. Histórias de milagres arraigadas na velha tradição monástica alcançaram popularidade crescente. Sulpicius Severus escreveu que o Diabo atacou São Martin de Tours de numerosos modos, irrompendo na cela dele, rugindo e brandindo o chifre de um touro na mão sangrenta dele, ou, de outro modo, ousando vestir a forma de Cristo, mas o santo viu através do ardil e o mandou embora, que desapareceu, emitindo um terrível cheiro forte²⁷¹. Gregório de Tours informou que um bispo de Auvergnat achou a igreja dele infestada por demônios, o chefe deles tinha tomado a forma de uma mulher de *whorish* sentada em um trono.

Pela graça de Cristo, o bispo os mandou embora, mas por vingança o demônio o atormentou com pensamentos luxuriosos até que ele se fortaleceu com o sinal da cruz²⁷².

Os milagres informados por Gregório, o Grande, nos seus *Diálogos* extensamente conhecidos, freqüentemente lidavam com demônios²⁷³. Algumas das histórias são triviais. Um dos mais populares descreveu uma freira gluttona que, perambulando no monastério ajardinado, espiou uma alface deliciosa e, superada pela ganância, a agarrou e a devorou tão apressadamente que esqueceu de fazer o sinal da cruz antes disto. Imediatamente o Diabo caiu sobre ela e a atormentou até que um homem sagrado foi chamado para orar por ela. Ao aproximar-se, o Diabo clamou pela boca da freira, reclamando: "O que fiz eu? O que fiz eu? Eu há pouco estava sentado na alface quando ela veio e me comeu!" O santo, não desanimado, o forçou a partir²⁷⁴.

Em outra história, um judeu estava dormindo à noite em um templo abandonado de Apolo e medrosamente se fortaleceu com o sinal da cruz(!). À meia-noite, despertado, ele viu um grupo de espíritos maus que veneravam o líder deles. O líder interrogou cada demônio em particular para ver que ações más tinham feito desde a última reunião. Um deles ostentou que

271. Sulpicius Severus, *Vita Martini Turonensis*, ed. J. Fontaine, SC 133-135, capítulos 21-24.

272. Gregory de Tours, *Historiarum libri X*, 215. Para exorcismos em hagiografia ver E.G. Ritsch, "Damonenaustreibung in der Gallus-Vita und bei Blumhardt dem Aleren", *Theologische Zeitschrift*, 34 (1978), 86-94. Note que de todos os milagres que envolvem demônios só o exorcismo está arraigado na liturgia, derivando da liturgia do batismo. Para milagres ver R. Swinburne, *The Concept of Miracle* (Londres, 1970); M. Melinsky, *Healing Miracles* (Londres, 1968); B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind* (Filadélfia, 1982); B. Ward, em G. Bonner, ed., *Famulus Christi* (Londres, 1976), pp. 70-76; N. Partner, *Serious Entertainments* (Chicago, 1977). Compare as histórias de milagres nas Histórias de Bede, 3.11, 4.18, 5.12 (a visão de Drythelm do inferno) e o seu LC 13, 15, 17, 41.

273. Dial. 1.4.7, 1.4.21, 1.10.2-5, 1.10.6-7, 1.10.9, 2.1.5, 2.8-13, 2.16.1, 2.16.2, 2.37.4, 3.6-7, 3.20-21, 3.28, 3.32 e muitos outros.

274. Dial. 1.4.7.

havia excitado a luxúria do bispo por uma freira jovem e até mesmo o tinha feito dar um tapinha amigável no traseiro dela. O chefe ficou deleitado com o relatório, pois sempre é melhor corromper uma pessoa santa cuja vida já é ruim. Os demônios encontraram o judeu apavorado que se encolheu no canto, mas eles não puderam prejudicá-lo por causa do sinal da cruz. Fugindo tão depressa quanto pôde, o judeu conheceu o bispo depois e decidiu testar a exatidão do que ele tinha escutado. Perguntou para o bispo se ele havia desejado a freira jovem.

O prelado negou indignado, mas, quando fez lembrar da paridade do ato indecoroso, ele se desarmou e confessou. Ouvindo como o judeu tinha recebido a informação, o bispo caiu ao chão de terror, arrependido das indiscrições dele, mandou embora todas as mulheres do seu serviço, e construiu um oratório no local do templo assombrado. O final feliz foi coroado pela conversão e batismo do judeu²⁷⁵.

A mente moderna pode penetrar no desagradável aparecimento da ingenuidade nos *Diálogos*, reconhecendo que Gregório não estava preocupado como estes milagres aconteceram, científica ou historicamente, mas com a significação interna e moral deles, a ação deles nas almas dos seres humanos.

Uma terceira história ilustra a precisão da lição moral que Gregório desejou insinuar. É um exemplo moral perfeito próprio para um sermão, se dirigido a monges ou clero. Um dia, São Eleutério visitou um monastério para mulheres onde uma criança pequena vivia e estava sendo atormentada por um espírito mau. Eleutério mandou o demônio para fora e então levou a criança para o seu próprio monastério. Mas o homem santo cometeu o erro de ostentar; agora que o Diabo não tinha hesitado em atacar a criança no monastério, não ousaria profanar a própria casa de Eleutério. Imediatamente o Diabo repossuiu a sua vítima. Através do jejum e da oração os irmãos salvaram a criança novamente, enquanto o santo aprendeu a lição dele sobre orgulho espiritual²⁷⁶.

Gregório pretendia, na maioria das histórias, estar divertindo o bastante para prender a atenção da audiência, mas o real propósito era sério. Na tradição monástica de Evagrius e Cassian, Gregório tencionou ilustrar que qualquer pecado abre um poro na mente pelo qual espíritos maus podem entrar. Um ou outro pecado cardeal aparece em pelo menos uma das histórias de milagre de Gregório. Ele não fez nenhuma distinção entre o Diabo e os demônios; qualquer demônio é uma manifestação do príncipe de todo mal. O Diabo é expulso tipicamente por um milagre trabalhado por Cristo,

275. Dial. 3.7. O exame do demônio principal e dos seus seguidores sobre as ações más deles se tornou um ingrediente padrão do sabá das bruxas, como fez na história em Dial. 3.28 que designam aos lombardos de Arian o hábito improvável de sacrificar uma cabra ritualmente ao Diabo depois de dançar em volta do animal e adorá-lo.

276. Dial. 3.32.

mediante a pessoa de uma mulher ou homem santo. Realmente, a verdadeira definição de um santo é a pessoa pelas quais foram trabalhados os milagres. Como as histórias estavam freqüentemente claras, com finais felizes nos quais o santo triunfou sobre o adversário mau dele, e como a maneira do triunfo da pessoa santa era freqüentemente humorística, foram transpostas facilmente estas manifestações da religião popular para o folclore.

Ajudaram também a criar o demônio trivial e cômico da Idade Média posterior. Entretanto, a teologia subjacente é séria. Cristo trabalha os milagres na sua incessante luta contra os poderes do mal. Se a natureza fosse incorrupta diante do mal, os milagres não teriam nenhuma função, mas o mal, distorcendo o Cosmos de Deus, desafios e apelos adiante em resposta a milagres. Gregório pretendeu usar os milagres para chamar as nossas mentes à compreensão da vigilância eterna de Deus contra o poder do mal em um mundo corrompido.

As vidas dos santos do século IX ao século XI foram profundamente utilizadas por Gregório; entretanto, vidas européias sulistas podem ter colocado mais ênfase no Diabo que as do norte depois do início do século XI por causa da influência do renascimento monástico com seu retorno deliberado para a tradição eremita oriental²⁷⁷. Por outro lado, a *Vida de Félix* de Guthlac e as vidas dos santos, por Aelfric, indicam que não havia nenhuma descontinuidade no norte: a tradição oriental atravessou Cassian e Gregório como também aos escritores monásticos do norte. Satanás atira flechas de tentação contra Guthlac (compare *Beowulf*, 1745-1747), e demônios dirigem o santo ao desespero, apavorando-o, aparecendo a ele com grandes cabeças, pescoços longos, semblantes magros, pele pálida, barbas desleixadas, eriçando orelhas, sobranceiras proibitivas, olhos selvagens, respiração fedorenta, dentes eqüinos, vomitando chamas pela garganta inflamada, lábios largos, vozes severas, ferrolhos cinzentos, bochechas inchadas, tórax inchados, coxas escabrosas, cambaios, pernas tortas, tornozelos protuberantes, e pés largos. Falando com vozes guturais, eles agarram Guthlac, arrancam-no para fora da cela, arrastam-no por roseiras, o abaixam em um pântano de espuma e o passam perto da boca do inferno onde ele olha para baixo e vê o maldito em tormento. Um dia completamente difícil para o santo homem, mas que não teria surpreendido os padres do deserto²⁷⁸.

277. Isto é discutido por J.M. Howe, "Influência grega no século XI Revivificação Ocidental do Monasticismo" (diss. de Ph.D., Universidade da Califórnia, Los Angeles, 1979). Eu agradeço ao Dr. Howe o conselho útil dele neste assunto. Howe fez um estudo estatístico de referências comuns a demônios (não o Diabo) nas vidas de eremitas gregos e latinos entre 970 e 1070 e achou demônios freqüentemente mencionados muito mais nas vidas italo-gregas e italo-latinas que nas do norte. Também veja E. Ritsch, "Dämonenaustreibung in der Gallus Vita und bei Blumhardt dem Älteren", *Theologische Zeitschrift*, 34 (1978), 86-94.

278. A *Vida de Guthlac de Felix*, capítulos 31-32, 36, adaptados de Jones, pág. 139. Veja B. Colgrave, ed., *Felix's Life of Guthlac* (Cambridge, 1956), e T. Wolpers, *Die englischen Heiligenlegende des Mittelalters* (Tübingen, 1984).

Aelfric contou em detalhes a história do feiticeiro Hermogenes que tinha chamado demônios para o ajudar a combater o próspero São James. Hermogenes enviou o seu criado Philetus a James, mas James o converteu, assim o feiticeiro furioso enviou demônios contra ambos. Os demônios acorrentaram Philetus, mas James os forçou a livrá-lo, acorrentaram em seu lugar e trouxeram o feiticeiro perante ele. Hermogenes se arrependeu, destruindo todas as suas ferramentas mágicas, e distribuindo sua riqueza para os pobres²⁷⁹. As vidas dos santos de Aelfric são cheias de histórias de Gregório, o Grande, e outros escritores monásticos que recontam os assaltos dos demônios. Mas os cristãos têm que menosprezar os trabalhos diabólicos e as tentações. Quando o Diabo vê que o menospreza, ele se lamentará na mente amaldiçoada por você ser tão firme. Bravo, ele o afligirá com alguma doença ou de repente matará um de seu gado, porque ele tem que testar todo mundo para ver se os santos abandonarão Deus Todo-Poderoso por causa de suas tentativas. Mas você tem que perceber que o Diabo cruel não pode prejudicar as pessoas ou destruir o gado delas sem a permissão de Deus. A escolha é nossa: favorecer Cristo ou agradar o Diabo²⁸⁰.

279. Hom II.27.

280. O desprezo dele: LS, "Em Auguries." Escolha: *ibid.* ("nu we ne magon gecwaemon criste and deofle"). Aelfric também conta a velha história de São Basil em LS "Basilius". Outros aparecimentos significantes do Diabo e demônios em LS são "Eugênia", "Maur" e "Os Quarenta Soldados Mártires".

O DIABO E OS ESCOLÁSTICOS

O crescimento da alfabetização, depois do ano 1000, conduziu a uma larga troca em atitudes culturais e a um crescimento da autoconsciência intelectual e da consciência crítica. A vida intelectual da Europa Ocidental de 1050 a 1300 foi dominada por escolasticismo, o método ensinado nas escolas catedráticas e nas universidades²⁸¹. Esse método foi caracterizado por uma aplicação rígida e formal da razão com relação à teologia, filosofia e lei. No século XII, o escolasticismo desenvolveu seu próprio método de dialética: uma questão foi colocada, foram citadas passagens da Bíblia e da tradição em ambos os lados, e a lógica foi chamada para responder a pergunta. Então foram refutadas as objeções para a solução e a próxima pergunta em ordem lógica foi levantada e tratada. O método era refinado e usado sob a influência dos escritos de Platão, Aristóteles e críticos muçulmanos de Aristóteles.

Na teologia, sua tendência era radicalmente diferente da recente procura do século XX nas áreas de concordância e respeito para a diversidade. O escolasticismo indicou pontos teológicos até uma boa extremidade, de forma a diferenciar entre a verdade e o erro, ortodoxia e heresia. Embora grandes escolásticos como Aquino estivessem atentos às limitações da razão e percebessem que qualquer declaração sobre Deus — ou qualquer

281. Para o escolasticismo em geral veja M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris, 1957); R. Blomme, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (Louvain, 1958); G. R. Evans, *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline* (Oxford, 1980); G. R. Evans, *Anselm and a New Generation* (Oxford, 1980); E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Nova Iorque, 1955); D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (Baltimore, 1962); G. Leff, *Medieval Thought* (Baltimore, 1958); O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 2ª ed., 4 vols. (Louvain, 1957-1960; Gembloux, 1957-1959); A.-D. Sertillanges, *Le problème du mal*, 2 vols. (Paris, 1948-1951). Para alfabetização veja B. Stock, *The Impact of Literacy* (Princeton, 1983).

outra coisa — era precária, o ímpeto do escolasticismo, como um todo, estava direcionado a construir certo conhecimento num lugar intelectual, seguro do qual a verdade pudesse ser defendida.

Antes do advento do escolasticismo, os pilares gêmeos da fé cristã tinham sido a Bíblia e a tradição. Escolasticismo somou um terceiro pilar — razão — a interpretação analítica da Bíblia, da tradição, e da observação. Alguns escolásticos pareciam forçar a razão além dos limites apoiados pela Bíblia e pela tradição, e se acharam censurados, como Abelardo (1079-1142) foi por São Bernardo (1090-1153). No século XIII, os teólogos se preocuparam sobre o possível conflito entre a razão natural e a fé, mas a maioria dos escolásticos respeitosamente subordinou a razão à Bíblia e à tradição onde quer que o conflito parecesse surgir. São Anselmo (1033-1109) ecoou a insistência de Agostinho que só pela Ilustração da luz divina dentro de nós pode-se entender alguma coisa²⁸².

A nova ênfase à razão fez avanços possíveis na diabolologia, livrando a teologia da dependência servil à tradição que tinha caracterizado a maioria do início do período medieval. Ao mesmo tempo criou perigos novos. Construiu superestruturas elaboradas racionalmente sobre uma fraca base epistemológica — sobre observações inexatas da natureza, por exemplo. O resultado era uma detalhada, mas insegura, diabolologia. O historiador é obrigado a ser extremamente seletivo ao lidar com os escolásticos, já que a quantidade de textos teológicos está enormemente maior agora que durante qualquer período anterior. Eu trabalho só com a mais influente, ou então, com a maioria das idéias originais: as teorias novas de Anselmo a cerca da queda do Diabo e salvação; as Orações influentes de Peter Lombard (c. 1100-1160); a revivificação do dualismo pelos hereges de Cátaro; a síntese de Tomás de Aquino (1225-1274)²⁸³.

282. Os escolásticos assumiram que a Bíblia era literalmente verdade no sentido de que o texto era preciso, sonoro e informava a realidade — mas eles não assumiram que isso significava tudo em todo sentido, por exemplo, histórica ou cientificamente; que é absurdamente peculiar aos séculos XIX e XX. Evans (Anselmo, pág. 69) dá um exemplo da aplicação da razão à Bíblia. Lendo que o Diabo é a serpente antiga (Rev. 12:9), os escolásticos argumentaram que o Diabo realmente não é uma serpente, entretanto ele pode ter usado a serpente ou tomado sua forma. Mais adiante, a palavra antigo nesta passagem não pode ter o mesmo significado como na frase "antigo de dias" (Dan. 7:9) aplicada a Deus. Consequentemente o termo serpente antiga deve ser levado como uma figura poética da linguagem, mas não fisicamente precisa.

283. Eu não posso explorar tais tangentes como pecado original, os sete pecados cardeais, moralidade humanística e ética aristotélica, inferno, purgatório ou anticristo. Os livros mais úteis nestes tópicos são: M. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (Lansing Oriental, Mich., 1952); R. W. Southern, *Medieval Humanism* (Oxford, 1970); J. LeGoff, *The Birth of Purgatory* (Chicago, 1983); A. Bernstein, *Esoteric Theology: William of Auvergne on the Fires of Hell and Purgatory*, *Speculum*, 57 (1982), 509-511; A. Bernstein, *Theology*

Grandes trocas nas atitudes com relação ao Diabo aconteceram durante esse período, às vezes em direções contraditórias. O Diabo se tornou uma figura mais colorida, imediata e presente na arte, literatura, sermões e na consciência popular. Esta mudança era o resultado do dualismo de Cátaro, revivificação monástica dos contos dos padres do deserto, e uma tendência geral para solidificar figuras religiosas: Cristo e a Mãe Santificada ficaram mais imediatas, Maria se tornou a oponente mais vigorosa de Satanás. Em geral, as pessoas pareciam preferir acreditar em uma fonte consciente da maldade que em um destino cego ou chance. Até mesmo quando a presença do Diabo cresceu, a importância dele na teologia foi recusada. O humanismo, a refutação escolástica do dualismo, a teoria de satisfação de Anselmo e as éticas aristotélicas, tudo isso minorou o papel de Lúcifer na teologia para a extensão a que ele se degenerou, freqüentemente em uma caricatura de retórica ou propaganda, como quando papalistas recorreram a Clemente III, antipapista, como "mensageiro de Satanás e laiaio do anticristo" ou como quando debates agradáveis eram feitos: "nós odiamos o Diabo tanto quanto amamos Cristo?"²⁸⁴ O Diabo também ficou mais ridículo e cômico nos sermões, na arte, no modelo e na literatura popular do fim do século XIII, talvez um resultado lógico da redução da significação teológica dele enquanto aumentando o seu senso de imediação.

Um passo para reduzir o papel de Lúcifer foi dado por Santo Anselmo, monge, prior e abade de Bec na Normandia e então o arcebispo de Canterbury de 1093. Teólogo mais original desde Erígena, ele aplicou à teologia uma lógica cuidadosa derivada das artes liberais, e era um dos fundadores do escolasticismo. Seu livro *Proslogion* (1077/1078) apresentou uma prova ontológica da existência de Deus; seu *Fall of the Devil* (A Queda do Diabo) (1085-1090) era em grande parte um tratado filosófico sobre o significado do "nada" como aplicado para a maldade. Mais tarde, seus trabalhos mais estritamente teológicos incluem *Why God Became Man* (Por que Deus se Tornou Homem) (1094-1098), que introduziu a sua teoria de satisfação; *The Virgin Conception* (A Conceção da Virgem) (1099-1100), escrito como um tipo de suplemento para *Por que Deus se Tornou Homem*; e *The Congruity of Predestination and Free Will* (A Congruência da Predestinação e do Livre-arbítrio) (1107-1108)²⁸⁵.

between Heresy and Folklore: William of Auvergne on Punishment after Death. *Studies in Medieval and Renaissance History*, 5 (1982), 5-44; R. Emerson, *Antichrist in the Middle Ages* (Seattle, 1981).

284. J. Ehlers, "Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie" em A. Zimmermann, ed. *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977), pág. 47; G. Evans, *Anselm* (Anselmo), pág. 11.

285. Para os trabalhos a respeito de e por Anselmo, veja *Fontes de Consulta*. Abreviações aqui: *The Fall of the Devil*; *Cur Deus homo* (CDH); *A Conceção da Virgem* (Virg.); *A Congruência da Predestinação e o Livre-arbítrio* (Cong. [De concordia praescientiae et praedestinationis]).

A originalidade de Anselmo foi exagerada, talvez, por alguns estudantes modernos, mas ele foi, no entanto, o primeiro teólogo cristão a confrontar a natureza da maldade e outras perguntas com um processo racional logicamente sistemático. Deus nos deu razão como a faculdade mais alta, Ele acreditou e Ele deseja que nós a usemos. Anselmo acreditou que a razão pudesse agir para entender a realidade, independente da revelação, o que seria chamado depois de "teologia natural" — e entender o significado do que seria chamado de "teologia revelada"²⁸⁶.

As perguntas logicamente anteriores são: O que é maldade? E de onde ela vem? Anselmo endereçou as perguntas várias vezes mais diretamente em *A Queda do Diabo*. Ele se concentrou na queda do Diabo em lugar da de Adão, por causa de sua prioridade cronológica e racional. A queda de Adão pode ser, pelo menos, indireta e parcialmente explicada pela tentação oferecida pela serpente, mas na queda de Satanás nenhuma maldade pré-existente obscurece a pergunta. Perguntando como Lúcifer caiu, nós indagamos como a maldade inicialmente entrou no Cosmos, e nós podemos confrontar a natureza da maldade separada de circunstâncias históricas ou mitológicas. *A Queda do Diabo* é essencialmente um tratado filosófico da natureza da maldade.

A primeira suposição de Anselmo é tradicional. O Mal não é nada²⁸⁷. Mas ele continua a analisar este conceito racionalmente. Dizendo que a maldade não é nada, ele não quer dizer que a palavra *maldade* é sem sentido, mas que o conceito de *maldade* (não bom) é idêntico ao de *nada* (não qualquer coisa). Tais conceitos negativos só têm significado quando referidos a bondade e algo, como "não João" só tem significado quando se referir a João.

A palavra *nada* só é usada para o que é negado. Da mesma maneira, a palavra *maldade* só é usada para a bondade que é negada. Maldade total e completa é igual a total e inexistente completo, o nulo. Mas isto é incompreensível. Nós só estamos atentos à maldade e ao inexistente em um senso limitado de como eles são aplicados a certa situação. Assim a cegueira é um mal: é a negação da visão. Por causa da fala nós recorremos às vezes a males como existindo. Dizemos que cegueira ou guerra ou câncer existem, mas estes são culpa de visão, culpa de paz, culpa de saúde. Maldade não é nada em si mesmo, mas na fala se torna quase alguma coisa: a palavra *maldade* neste sentido recorre a certas faltas específicas. Entretanto, nada em si mesmo, a maldade produz reais resulta-

286. Veja M. J. Charlesworth, Saint Anselm's "Proslogion" (Oxford, 1965), pp. 40-43.

287. Cf. Monologion, 8, 19 (F. S. Schmitt, ed., Sancti Anselmi opera omnia, 2 vols. (Stuttgart, 1968), vol. 1 [1], pp. 22-24, 33-35).

dos, como quando um câncer mata ou ladrões roubam. Culpa de bondade produz reais efeitos no mundo²⁸⁸.

Mal é privação, culpa de bem. Agostinho e outros escritores cristãos anteriores tinham confundido as categorias ontológicas e morais do mal, e Anselmo foi deixado por trabalhar — não completamente com sucesso — com a confusão. Ele distinguiu dois tipos de privação: o mal é uma culpa da perfeição divina em seres humanos; é inevitável em qualquer coisa criada no Cosmos. No outro sentido, é uma culpa de algo, de uma qualidade que deveria possuir, por exemplo, culpa de um olho em uma vaca. Mas se o mal for uma deficiência ontológica, então Deus construiu um Cosmos com tais deficiências e foi diretamente responsável pelo mal. No primeiro senso, são criados os seres humanos menos bons que anjos; pelo menos no segundo sentido, algumas vacas existem sem olhos. Até mesmo se tal privação for de alguma maneira necessária para o último bem do Cosmos, Deus ainda é diretamente responsável por isso.

Deficiências da primeira ordem são facilmente desconsideradas. Aqueles cavalos são menos inteligentes, e assim menos "bons"; que os humanos podem realmente ser concebidos como o resultado necessário de um Cosmos que melhor expressa a bondade de Deus contendo o máximo de variedade de formas.

Mas as deficiências da segunda ordem apresentam um problema mais difícil: por que a uma vaca deveriam faltar os olhos ou a uma mulher com câncer faltar saúde? Estas são reais privações que ocasionam sofrimento. Os males morais apresentam ainda outro dilema. O mal moral pode ser percebido como uma escolha de livre-arbítrio ou assinalado como uma causa ontológica. Mas se tiver uma causa ontológica, então Deus é diretamente responsável por criar o Cosmos assim, e o pecado é uma culpa dele, não do pecador. A escolha de livre-arbítrio poderia ter-se originado com Adão. Mas não pode ser usada para a serpente que estava no Éden e que o tenta. Qualquer mal era constituído no Cosmos e era então uma culpa dire-

288. Queda, 10-11; Queda, 11: "quasi-aliquid". D. P. Henry, "Saint Anselm and Noth-ingness", Philosophical Quarterly, 15 (1965), 243-246, discute se a análise que Anselmo distingue entre ser secundum formam loquendi, de acordo com o uso da fala, e ser secundum rem, de acordo com a realidade, é válida. Previamente, mau pode ser algo, ou pelo menos um quase algo, mais tarde, não pode. Aquino seguiu uma aproximação semelhante em Summa theologiae (ST), Ia.48.2. Reais efeitos da maldade: Queda, 26. S. Vanni Rovighi, "Il problema del male in Anselmo d'Aosta" Analecta Anselmiana, 5 (1976), 179-188, pontos fora uma diferença central no uso geral da palavra *maldade* hoje do tempo de Anselmo. Por exemplo, onde eu comeci The Devil discutindo que o mal é melhor compreendido como uma condição — sofrimento — Anselmo assumiu que o mal é melhor compreendido como pecado — a escolha consciente de fazer mal. Aquino distinguiu cuidadosamente entre pena e culpa, aproximadamente traduzível como "sofrimento" e "culpa". O mal pode ser visto como qualquer um ou ambos, e a ênfase do nosso período é certamente diferente da de Anselmo e de Aquino.

ta de Deus, ou era o resultado de uma escolha voluntária anterior. E aqui é onde a tradição cristã introduziu o Diabo, como um dispositivo para explicar a existência do mal moral antes de Adão, sem fazer com que Deus seja o responsável. Isso porque Anselmo cuidou da origem do mal em um tratado, com o Diabo no lugar de Adão: o permitiu isolar a questão do por que e como o mal moral entrou no Cosmos. Se o primeiro mal moral — o pecado de Lúcifer — foi causado por quaisquer condições preexistentes, então Deus continua responsável por isso. Agostinho, com a sua ênfase no poder divino e predestinação, nunca foi capaz de desatar este nó.

O próprio Anselmo ficou um longo tempo rondando para achar a resposta. Deus, ele começou, não deu para Lúcifer a graça da perseverança no bem. Mas não era pela culpa de Deus que a graça não era determinada. Se eu lhe ofereço um presente e você se recusa a aceitá-lo, então eu não lhe dou, mas a culpa é sua. Considerando que Lúcifer rejeita o presente, Deus não o dá, e a culpa é de Lúcifer²⁸⁹. Rejeitando essa graça Lúcifer pecou. Mas por que ele agiu assim? Não era porque ele queria ser igual ao Criador, que ele bem sabia que era impossível, mas ele tentou bastante obter a felicidade pelo seu próprio poder em vez do de Deus²⁹⁰. Como isso aconteceu? Todas as criaturas buscam Deus naturalmente, e todas as criaturas intelectuais buscam Deus conscientemente. Deus tinha dado ao Diabo, como ele deu a todas as criaturas com consciência própria, a vontade para buscar a sua própria felicidade (*commodum*) na ordem natural.

Mas ele também lhe deu a escolha de transcender esta ordem natural e buscar a sua felicidade sobrenatural em *justitia*, o equilíbrio e a harmonia que Deus lega para o Cosmos. Ninguém sempre deseja o mal, o mal não é nada em si mesmo. Mas nós podemos desejar um bem menor que um bem maior. Sempre que escolhemos um bem limitado, sobre o maior bem da harmonia cósmica, nós pecamos. O pecado do Diabo se encontra na sua vontade de um bem menor de sua felicidade natural sobre o bem maior da justiça do Cosmos de Deus²⁹¹.

289. Queda, 2-3. *Seria mais simples dizer que Deus oferece o presente, Lúcifer recusa e assim Deus não o dá. Para Deus, claro, tudo isso ocorre na eternidade; Ele fica ciente da recusa de Satanás no mesmo momento da oferta.*

290. Queda, 4: "*Hoc ipso voluit esse inordinate similis Deo, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid*" (Ele quis estar como Deus de um modo impróprio no qual ele desejou obter algo pela sua própria vontade, não se sujeitando à vontade de Deus). *Albert o Grande* (c. 1200-1280) adotou uma posição semelhante no seu *Commentary on the Sentences* (Comm. Sent.) 2.5.3; *Aquino* expandiu e modificou o argumento em *ST Ia.63.3*.

291. Queda, 4: "*Volendo igitur aliquid quod velle tunc non debebat, deseruit iustitiam, et sic peccavit*" (Desejando algo que era então impróprio a ele [i.e., era impróprio para ele tentar agarrar a beatitude antes que Deus desse isto], ele abandonou a justiça e assim pecou). O pecado era aquele "*diabolus sponte dimisisset velle quod debebat et iuste amisset quod habebat, quia sponte et iniuste voluit quod non habebat et velle non debebat*" (ele livremente escolheu não desejar o que deveria e assim justamente perdeu o que tinha, porque livre e injustamente escolheu o que não tinha e não deveria desejar). Também veja Queda, 13-16.

Mas como o Diabo pode desejar a coisa errada? Anselmo investigou mais adiante. Deus deu a Lúcifer sua vontade, então a vontade por si não pode ser má²⁹². Mesmo se o ato de mudar a vontade para o mal significar algo em si, ou então o ato de mudar a sua vontade para o bem também não significa nada. Mas quando a vontade de Lúcifer mudou aquilo que ela deveria ser para o que não deveria, isto perdeu sua retidão, sua própria relação com a justiça, e era nesta injustiça que o mal consistia²⁹³. Ainda, a vontade de Lúcifer foi criada defeituosa de alguma maneira e o pecado deriva de Deus, ou a mudança da vontade para o mal é uma escolha voluntária sem causa. As ações da vontade do Diabo são reais e fazem parte do Cosmos que Deus constrói, o qual sabe dos detalhes por toda a eternidade. Não é nenhuma maravilha, Anselmo exclama, pensarmos que Deus causa pecados: Deus causa todo evento no Cosmos. Mas Ele não causa a vontade má sobre quem peca. Ele lega só o bem, e Ele permite o mal²⁹⁴. Poderia parecer somente que Deus criou as condições que causaram a queda de Lúcifer, como qualquer situação que existe é legada por Deus.

Mas agora Anselmo quebra o modelo agostiniano. As condições que cercam uma ação moral má não são de forma alguma a sua causa.

Afinal, o velho nó está desatado, completa, simples e elegantemente. Nenhuma condição prévia causou a queda de Lúcifer, nenhuma mesmo. Por que Lúcifer pecou? Por nenhuma outra razão que ele desejou. Se uma condição que causa uma escolha voluntária existisse, esta não seria completamente livre. A pessoa pode descrever como Lúcifer pecou escolhendo *commodum* em vez de *justitia*, mas isto não é uma relação de causa e efeito. "Nenhuma causa precedeu este ato de vontade a não ser que ele escolheu fazer isto. "Você está seguro?", o discípulo de Anselmo pergunta. "Sim," Anselmo o assegura. "Não havia nenhuma razão a não ser a que ele escolheu. Este ato de vontade não tem outra causa que de alguma forma tenha impelido ou atraído isto, mas é uma causa eficiente em si mesmo, se eu posso expressar isto assim, é seu próprio efeito."²⁹⁵ Não havia causa para o pecado de Lúcifer, nenhuma mesmo. Esta chave dourada destrancou uma porta que tinha sido mantida fechada desde os dias de Agostinho

292. Queda, 7.

293. Queda, 9: "*non stetit in originali ut ita dicitur rectitudine*" (ele não ficou naquilo que pode ser chamado da sua retidão original).

294. Queda, 20: "*quid mirum, si dicimus deum facere singulas actiones quae sunt mala voluntate*" (não há espanto quando dizemos que Deus faz as ações más que são feitas de livre vontade); mas aquele Deus permite, em lugar de causar o mal "*omnino Deum excusat et diabolum accusat*" (completamente excusa Deus e desculpa o Diabo).

295. Queda, 27: "*Nulla causa praecessit hanc voluntatem nisi quia velle potuit... non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit — si dici potest — et effectum.*"

e Pelagius. A resposta é elegantemente simples. Não há nenhum ponto procurando qualquer causa de uma escolha voluntária. Livre-arbítrio não é uma aparência; não é compelido; não é causado; é realmente livre. A resposta é psicologicamente tão boa como teologicamente satisfatória. Nós sofremos o senso da real liberdade de escolha, e também o senso de às vezes fazer escolhas más por causa dela. A resposta também é um argumento convincente de que Deus não é a causa do mal moral.

A resposta de Anselmo, que em retrospecto parece como a invenção da roda, foi evitada por teólogos anteriormente por causa do peso-pesado das idéias fatalistas de Agostinho. A resposta de Anselmo auxiliou na solução do dilema fatalista também. Anselmo discutiu que os termos *fatalismo* e *presciência* são designações incorretas, pois Deus não está olhando para o tempo à frente. Mais propriamente, todos os momentos são um eterno agora para Deus: ele vê o Cosmos inteiro agora mesmo, de alfa a ômega. A própria liberdade de Deus está completa. Este Deus onisciente está atento e é responsável a todo detalhe do Cosmos. Mas a responsabilidade dEle para algumas coisas é direta — defeito ontológico, por exemplo — e para outra coisa — pecado, por exemplo — é só indireta²⁹⁶. Desde que Ele constrói o Cosmos não como um brinquedo mecânico, mas como um foro para seres moralmente responsáveis, deseja que certos seres — homens e anjos, por exemplo — tenham verdadeiro livre-arbítrio, que requer uma verdadeira habilidade para escolher o mal ao bem. Deus destina o Cosmos a ser o que é.

Mas Ele deseja algumas coisas para eles, e outras coisas — mal moral — deseja só indiretamente no sentido de criar um Cosmos ao qual eles pertençam. Ele os tolera para o maior bem da criação, mas não os deseja. Em outras palavras, Deus constrói a real e verdadeira liberdade no Seu Cosmos. Os humanos e anjos são criaturas realmente responsáveis, conscientes da liberdade e da dignidade. "Embora Deus destine estas coisas (causadas pela ação do livre-arbítrio), Ele não as causa compelindo a vontade, nem restringindo isto, mas deixando a seu próprio poder... Algumas coisas são predestinadas para ocorrer por meio da livre escolha²⁹⁷. Esta resposta alcança uma resolução viável da antiga tradição entre predestinação e livre-arbítrio, mas não soluciona o problema do mal. Embora alivie Deus da responsabilidade do pecado, deixa-O com a responsabilidade direta pela vaca cega. Mais adiante, não explica por que, se o mal moral tem de existir, deveria causar tanto sofrimento.

296. CDH 2.17: "voluntatem vero eius nulla praecessit necessitas".

297. Cong. 2.3; Cong. 3.14: em acontecimentos bons ele deseja o acontecimento e o bem; em acontecimentos maus ele deseja o acontecimento, mas não o mal.

O pecado voluntário de Lúcifer introduziu o mal moral no mundo. Desejando a expansão do mal, ele tentou Adão e Eva. Considerando que eles são completamente responsáveis pela própria escolha, a lógica não requer nenhuma tentação diabólica. O pecado original poderia ter acontecido sem isto. Anselmo, respeitando a tradição, nunca pensou remover o Diabo da cena, mas em outro lugar ele pôde descrever o pecado original e seus efeitos sem referência significativa ao Diabo. Deus cria a natureza humana para viver em harmonia com o Cosmos e com ele. Harmonia requer a obediência dos humanos ao plano de Deus. Animais e plantas existem naturalmente no Cosmos e, inconscientemente, eles não têm nenhuma liberdade para aceitar ou rejeitar isso. Mas os humanos têm a livre escolha para viver em harmonia com o Cosmos ou rejeitar isto. Pecado é a deserção consciente, voluntária do padrão de Deus no Cosmos. O pecado original é a escolha da face humana, em Adão, de não render a Deus sua justa obrigação²⁹⁸. O pecado original introduziu rompimento, desarmonia, desordem, injustiça, dissonância e desequilíbrio no Cosmos e alienou a face humana de Deus²⁹⁹. Nós não temos o poder para levar de Deus qualquer coisa que pertença à Sua essência divina, mas nós podemos levar dEle a existência harmoniosa que ele deseja para nós³⁰⁰.

Pecado original é chamado assim, Anselmo continua, porque ele existe na origem de cada pessoa, assim que ele ou ela adquirem uma alma racional. Não pode ter existido na origem da face humana, porque nós fomos criados em harmonia, sem pecado com Deus; uma vez que Adão e Eva foram introduzidos, todos os humanos pecaram³⁰¹. Como resultado do pecado original, Deus concedeu ao Diabo limitados poderes para tentar e

298. Virg. 1-4, 9-10, 26-27. CDH 1.11: "Non est itaque aliud peccare quam non reddere Deo debitum" (Pecado não é nada diferente de não render a Deus a sua devida obrigação). CDH 1.15: "Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis" (Alguém não pode levar de ou pode acrescentar a Deus qualquer coisa que é próprio dele, pois a honra dele é incorruptível e imutável).

299. CDH 1.15: "Quae cum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se eius voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et eiusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult quod debet, Deum, quantum ad illum pertinet, inhonorat" (Quando alguém deseja o que deveria, a pessoa honra a Deus, não lhe dando qualquer coisa, mas se submetendo livremente à sua vontade e plano, preservando a ordem dele e a beleza do universo à medida que alguém seja capaz. Mas aquele que não faz a vontade de Deus o desonra na extensão que é capaz).

300. CDH 1.23: "Nonne abstulit Deo, quidquid de humana natura facere proposuerat? Non potest negari" (não leva [o pecador] para longe de Deus o que ele tinha proposto para a natureza humana? Isto não pode ser negado).

301. Veja Anselmo, Virg., em vários lugares, para teorias da transmissão do pecado original que é irrelevante a este livro.

castigar a humanidade, mas Lúcifer manteve estes poderes sob o comando de Deus e não tem nenhum direito (*ius*) sobre nós. Tudo que obtemos como resultado do pecado, nós devemos a Deus e não ao Diabo³⁰².

A teoria que o Diabo não tem nenhum direito acompanha uma troca importante na teoria da salvação, do resgate ao sacrifício. Antes do século V, prevaleceu geralmente a teoria do sacrifício, mas o resgate nunca tinha sido eliminado e foi desfrutado de uma certa revivificação no início da Idade Média. Os escolásticos renovaram o debate³⁰³. A mais importante contribuição para este debate soteriológico era o tratado de Santo Anselmo *Why God Became Man* (Por que Deus se Tornou Homem). A originalidade de Anselmo nesta questão tem sido exagerada por alguns escritores modernos. A teoria do sacrifício era uma opção bem estabelecida, e o resgate tinha sido amplamente rejeitado³⁰⁴. Contudo, Anselmo moveu a discussão sobre um novo plano de sofisticação. Ele foi o primeiro a enfrentar as incoerências abertamente e tentar solucioná-las por lógica. Escrevendo para uma audiência inteligente, como também para teólogos, ele utilizou bom senso, experiência e lógica, pensando no argumento dele, menos como uma prova categórica e lógica, que como uma explicação racionalmente coerente. Rejeitando completamente a teoria do resgate, ele formulou uma

302. CDH 1.7, 2.19: "Siquidem diabolus nec Deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret; sed quidquid ab illo exigatur, hoc Deo debebat non diabolo" (Deus deve para o Diabo nada menos que castigo, e a humanidade deve para o Diabo nada menos que um representante que o derrotará e recuperará o que ele levou, e o que Deus exige daquele representante não é devido nem a Deus nem ao Diabo).

303. Para soteriologia (teoria da salvação) por este período, especialmente veja J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge* (Paris, 1934); J. P. Burns, *The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory*, *Estudos Teológicos*, 36 (1975), 285-304; D. E. De Clerck, *Questions de soteriologie médiévale*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 13 (1946), 150-184; J. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 3: *The Growth of Medieval Theology* (Chicago, 1978), pp. 129-138. Para a teoria de Anselmo em particular veja A. Atkins, *Caprice: The Myth of the Fall in Anselm and Dostoevsky*, *Journal of Religion*, 47 (1967), 295-312; J. Hopkins, *A Companion to the Study of St. Anselm* (Mineapolis, 1972), pp. 122-212; P. B. McGuire, *God, Man and the Devil in Medieval Theology and Culture*, *Université de Copenhague: Institut du moyen âge grec et latin: Cahiers*, 18 (1976), 18-79; J. McIntyre, *St. Anselm and His Critics: A Re-interpretation of the Cur Deus Homo* (Edimburgo, 1954); R. W. Southern, *Saint Anselm and His Biographer* (Cambridge, 1963), pp. 77-121, esp. o resumo excelente nas pp. 92-93.

304. Para a importância da teoria do sacrifício nos primórdios veja Satanás, pp. 82-86, 116-121, 138-143, 192-194, 215-218; F. M. Young, *Insight or Incoherence*, *Journal of Ecclesiastical History*, 24 (1973), 113-126.

variante original da teoria do sacrifício, conhecida como teoria da satisfação³⁰⁵.

Nesta nova teoria, Anselmo usou algumas condições que hoje podem parecer ofensivas ou tolas, como as metáforas legais e o conceito da honra de Deus. Mas R. W. e outros críticos ocidentais mostraram que

305. CDH 1.7. Anselmo não foi o primeiro a usar o termo satisfação em soteriologia, mas ele foi o primeiro a trabalhar isto em uma teoria coerente. Veja Rivière, pág. 161. G. R. Evans, *The Cur Deus Homo*, *Studia theologica*, 31 (1977), 33-50, oferece uma boa descrição que Anselmo fez do raciocínio. O argumento ontológico famoso para a existência de Deus no *Proslogion* de Anselmo gerou debate entre estudantes contemporâneos sobre se o argumento prova ou contesta a existência do Diabo, o maior interesse em tais argumentos que estão testando a validade do argumento por Deus. Veja P. E. Devine, *The Perfect Island, the Devil, and Existent Unicorns*, *American Philosophical Quarterly* (publicação trimestral americana sobre Filosofia), 12 (1975), 255-260; W. L. F. Gombocz, *St. Anselm's Disproof of the Devil's Existence in the Proslogion: A Counter Argument against Haight and Richman*, *Ratio*, 15 (1973), 334-337; W. L. F. Gombocz, *St. Anselm's Two Devils but One God*, *Ratio*, 20 (1978), 142-146; W. L. F. Gombocz, *Zur Zwei-Argument-Hypothese bezüglich Anselms Proslogion*, *Quarante-septième bulletin de l'Académie St. Anselm*, 75 (1974), 95-98; C. K. Grant, *The Ontological Disproof of the Devil*, *Analysis*, 17 (1957), 71-72; D. e M. Haight, *An Ontological Argument for the Devil*, *The Monist*, 54 (1970), 218-220; R. J. Richman, *The Ontological Proof of the Devil*, *Estudos Filosóficos*, 9 (1958), 63-64; R. J. Richman, *The Devil and Dr. Waldman*, *Estudos Filosóficos*, 11 (1960), 78-80; R. J. Richman, *A Serious Look at the Ontological Argument*, *Ratio*, 18 (1976), 85-89; J. B. Stearns, *Anselm and the Two Argument Hypothesis*, *The Monist*, 54 (1970), 221-233; T. Waldman, *A Comment upon the Ontological Proof of the Devil*, *Estudos Filosóficos*, 10 (1959), 49-50. O argumento para a prova do Diabo segue a prova de Deus: os piores de todos os possíveis seres têm que existir, porque um mal que só existe em sua mente é menos mau que um que existe na realidade; desde que você possa conceber o pior de todos os possíveis seres, isto existe em sua mente, e porque é muito mau, tem que existir na realidade externa também. O argumento para a refutação do Diabo: se o mal for inexistente, então o pior de todos os possíveis seres é completamente não-existente e nada pode existir. Como observou Gombocz, qualquer argumento pode funcionar, dependendo das suposições. Se o mal é inexistente, então o argumento contesta a existência de id quod nihil minus cogitari potest. Se o mal existe, então o argumento prova a existência de id quod nihil peius cogitari potest. Nenhum argumento afeta o Diabo de Anselmo que não era o ser menos possível, porque ele foi criado com real existência, e que pode ou não pode ser o pior possível ser. Mais adiante, o ser pior possível não necessita existir. Como Anselmo mostrou, o argumento ontológico só trabalha para Deus, que é o único ser que pode se dizer que existe absolutamente. A perfeição das outras coisas está sujeita à limitação. A ilha mais perfeita está sujeita a erosão, o unicórnio mais perfeito para seu estado imaginário, e o mal mais perfeito para sua contingência no bem, mas o ser mais importante como sendo não pode ser contingente. O argumento continua, mas suas distinções mais sutis não são pertinentes a este livro.

estas metáforas são irrelevantes à lógica do argumento que perfeitamente procede sem elas³⁰⁶.

A essência do argumento é a justiça e a retidão daquele Deus que restabelece a harmonia da natureza humana, que nós tínhamos deturpado pelo pecado original. A teoria traz a humanidade concretamente no quadro. Salvação não é mais uma transação cósmica abstrata entre Deus e o Diabo, mas um ato livre que envolve reais seres humanos.

No enredo da teoria da satisfação, Lúcifer tem um pequeno papel. Deus criou a humanidade em um estado de harmonia e justiça; nós quebramos a harmonia; Deus poderia nos deixar alienado dEle, sob sua justiça rígida, pois Ele não tem obrigação nenhuma de nos salvar. Mas a Sua clemência e Seu amor tornavam isso inerente, conveniente e próprio dele fazer³⁰⁷. Deus, então, escolhe nos salvar. Mas Ele não pode restabelecer a humanidade alienada por simples força ou ordem sem violar a justiça. Nós os humanos desequilibramos as balanças da justiça, e tínhamos que restabelecer o equilíbrio oferecendo uma restituição agora. Ainda se restabelecessemos as balanças simplesmente para onde elas tinham estado antes de nosso pecado, não estaríamos oferecendo nenhuma compensação para o ato desequilibrado. Em compensação, precisamos oferecer a Deus algo que nós já não Lhe devemos. Mas nós já devemos tudo, inclusive amor e arrependimento para Deus. Nós não temos nada extra nosso próprio, nada que seja para oferecer. Mais adiante, a satisfação deve ser proporcional à balança do pecado, mas até mesmo o pecado menor contra Deus é maior que o mundo inteiro; então, o preço pago deve ser maior que o mundo inteiro; contudo, a única coisa de maior valor que o Cosmos é Deus, e esta humanidade claramente não possui. Geralmente, temos de oferecer o que damos livremente e de boa vontade, mas porque estamos arruinados e presos pelo pecado, não podemos fazer uma oferta sem compromisso para Deus³⁰⁸.

306. Também é necessário compreender o que Anselmo entendeu pela honra de Deus. Não era nenhuma arrogância divina, mas, certamente, aquele atributo divino que segura o Cosmos na harmonia perfeita, ou a obediência que nós devemos a Deus, ou a integridade do plano de Deus para o Cosmos. Porém, estava certamente colorido por conceitos feudais, especialmente o *servitium debitum* que o vassalo deve para o senhor. Veja Southern, Santo Anselmo, pp. 107-114; J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis lexicon minus* (Leiden, 1976), s.v. honra, esp. significados 1 e 2.

307. CDH 1.7, 1.9, 1.12, 1.19, 1.24, 2.8-9. De certo modo, Deus não pode fazer o que não é próprio a ele, para isso seria uma contradição da sua natureza. CDH 1.19: "quia non convenit, facere non potest".

308. CDH 1.15: "necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur" (é necessário que a satisfação ou o castigo sigam todo pecado); CDH 1.11-14; CDH 1.19: "nam Deus nulli quicquam debet, sed omnis creatura illi debet" (para Deus ninguém deve qualquer coisa; certamente, toda criatura o deve); CDH 1.20-21, 2.6; CDH 1.22: "ex vulnere primi peccati concipitur et nascitur in peccato" (por causa da ferida infligida pelo pecado original somos concebidos e nascidos no pecado).

A humanidade tem uma dívida enorme perante Deus, mas que é por si só incapaz de ser paga; Deus é capaz de pagar isto, mas Ele não tem dívida alguma. Se qualquer outro ser (um extraterrestre?) nos salva, nos tornaríamos o seu criado (aqui Anselmo faz um julgamento vulgar do orgulho feudal). Assim o ser que nos salva deve ser Deus. Mas se Deus meramente pagar o preço para Ele, não seria restabelecida a justiça, pois novamente é a humanidade que está em dívida: nós somos aqueles que têm de pagar. Assim, segue que o único ser que pode pagar o preço é um Deus-Homem³⁰⁹. Cristo é um sacrifício oferecido a Deus pelo Deus-Homem. Cristo desejou o sacrifício livremente. Deus permite esta escolha de livre-arbítrio de sacrifício por parte de Cristo e realmente constrói o Cosmos com o conhecimento do que acontece. Mas Deus nem força nem comanda isto; a teoria remove de Deus o custo cruel de ordenar ou desejar a morte do Seu Filho³¹⁰.

Com relação ao Diabo, que não é salvo pela Paixão de Cristo; e nenhuma satisfação pode ser causada pelo seu pecado. Como isto requereu um ser da mesma espécie para salvar a humanidade, vai necessitar um da mesma espécie para resgatar Lúcifer, e isto é impossível, já que cada anjo constitui sua própria espécie. Também, desde que o Diabo caiu sem ser tentado, ele teria que retornar para a graça desamparadamente, que é impossível. Tais argumentos tradicionais carecem de lógica e elegância das outras teorias de Anselmo³¹¹.

Satisfação era uma melhoria elegante na soteriologia anterior, mas muitos dos escolásticos sucessores de Anselmo ignoraram isto e continuaram produzindo a confusão antiga de resgate e sacrifício. Mas embora a teoria do resgate nunca desapareceu completamente, a teoria da satisfação tem de modo geral predominado desde o século XIII.

Seu efeito era para relegar o Diabo a um papel desnecessário e subsidiário na doutrina central do Cristianismo. Para Anselmo, o Diabo não era uma hipótese necessária na explicação da queda e da redenção da humanidade.

Peter Lombard (c. 1100-1160) ensinou na Escola Catedral em Paris de 1140 a 1159 e escreveu os Quatro Livros de Orações (*Four Books of Sentences*) [Opiniões] aproximadamente entre 1155 e 1158. Confiando nos padres, especialmente Agostinho, Peter não introduziu uma idéia moder-

309. CDH 2.6: "necesse est ut eam [satisfactionem] faciat deus-homo" (é necessário que a satisfação seja feita por um Deus-Homem).

310. CDH 1.8: "non enim eum invitum ad mortem ille coegit aut occidi permisit, sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit" (Deus não o forçou para a morte, mas ele sofreu na morte por seu próprio livre-arbítrio); veja CDH 1.19, 2.11, e C. Armstrong, "St. Anselm and His Critics" *Downside Review*, 86 (1968), 354-376, em por que a morte estava ajustada.

311. CDH 2.21.

na, mas perguntas teológicas organizadas em ordem lógica e investigou cada uma dialeticamente, declarando as visões e autoridades nos dois lados e concluindo com uma opinião ou *sententia*. As Orações se tornaram o livro padrão de ensino da teologia do fim dos séculos XII e XIII e formaram a base de comentários e explicações através de antigos escolásticos como Alberto, o Grande, e Aquino. O seguimento da diabolologia escolástica utiliza Peter e outros escritores do período como modelo. Na maior parte, estas opiniões restabelecem apenas visões precoces e podem ser passadas por cima rapidamente; idéias novas, como a teoria da salvação de Abelardo, merecem uma atenção completa³¹².

A visão modelo de que o mal era privação, faltando alguma realidade ontológica em si mesma, foi ainda mais discutida veementemente neste período devido à necessidade de combater as heresias dualistas que começaram a aparecer na Europa latina em 1140. Ainda também estava de acordo que, embora o mal não seja nada em si mesmo, sua ação produz reais efeitos, como (diríamos hoje) um vazio pode romper e destruir³¹³. Abelardo foi condenado em Sens em 1140 por discutir supostamente que Deus nem poderia nem deveria prevenir ações más, mas ele realmente tinha dito que só Deus não faria assim porque isso interferiria a ação do livre-arbítrio³¹⁴.

A visão tradicional de que os anjos e os demônios têm corpos etéreos ou aéreos persistiu entre alguns escolásticos, Bonaventure, por exemplo, mas foi rejeitada por Alberto, o Grande, e Aquino que argumentaram que os anjos mais eram substâncias puramente espirituais na terra, mas criaturas contingentes eram necessárias para preencher o que os escolásticos perceberam como um intervalo antes de Deus (espírito puro e incontingente) e humanos (espírito/matéria e contingente)³¹⁵. A maioria dos escolásticos manteve Sata-

312. Peter Lombard, Orações (Sent.), Libri IV Sententiarum studio et cura patrum collegii Sancti Bonaventurae in lucem editi, 3ª ed., 2 vols. (Grottaferrata, 1971-1981). Veja D. Van den Eynde, "Essai chronologique sur l'oeuvre de Pierre Lombard" em *Miscellanea Lombardiana* (Novara, 1957), 45-63; P. Delhaye, Pierre Lombard (Paris, 1961).

313. Abelard, Sic et non, 143; B. Boyer e R. McKeon, eds., Peter Abailard Sic et non (Chicago, 1977); cf. também Sic et non 29-31, 37, 46-47, 54, 77, 143. Também veja Alan de Lille (d. 1203), Contra haereticos libri quattuor, 1.4.

314. Sens, canon 17: "quod Deus nec debeat nec possit mala impedire". H. Denzinger e K. Rahner, Enchiridion symbolorum, 31ª ed. (Roma, 1960), n.º 375. Também veja J. Rivière, "Les 'capitula' d'Abélard condamnés au concile de Sens", Recherches de théologie ancienne et médiévale, 5 (1933), 5-22, na pág. 16; G. Delagneau, "Le Concile de Sens de 1140: Abélard et Saint Bernard", Bulletin de la Société archéologique de Sens, 37 (1933), 80-116; E. Buytaert, ed., Abailardi opera theologica, 2 vols., CCCM 11-12, pp. 455-480. Em Abelard ver L. Grane, Peter Abelard: Philosophy and Christianity in the Middle Ages (Nova Iorque, 1970).

315. Yvo de Chartres (c. 1040-1116) seguiu a visão tradicional em seu Panormia, 8.68. Uma visão incomum foi mantida por Witelo (Vitellio), um estudante polonês em Paris no século XIII. Utilizando a doutrina platônica antiga que demônios eram os seres intermediários entre a humanidade e os deuses, Witelo os tratou como seres naturais superiores para

nás como o mais contralto de todos os anjos, mas a questão se provou incômoda. Se anjos tiveram graus, então Lúcifer poderia ter tido o dele igualmente. Se ele fosse um serafim, era difícil explicar como poderia ter sido mandado embora do céu por Miguel, um mero arcanjo. Explorando tal interesse, os escolásticos parecem ter apertado a razão além das fronteiras da razão³¹⁶.

Todos concordaram que o pecado de Lúcifer era o orgulho, mas não se chegou a nenhum acordo sobre o que isso significou. Alberto seguiu

humanos e inferiores a anjos, mediae potestates. Eles eram compostos de corpo e alma e eram mortais. De acordo com a perfeição natural da natureza deles, eles não puderam pecar; a fé ensina que eles o fizeram, assim o pecado deles deve ser sobrenatural. Veja A. Birkenmajer, Etudes d'histoire des sciences en Pologne (Varsóvia, 1972), pp. 122-136; E. Paschetto, "Il 'De natura daemonum' di Witelo," Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino: Filosofia e storia della filosofia, 109 (1975), 231-271.

316. Satânas como o anjo mais alto: Peter Lombard, Sent. 2.6.1; Hugh de São Victor, Summa sententiarum, 2.4; Alberto, o Grande, Comentário nas Orações, 2.6. 1. Para Alberto ver B. Geyer, ed., Opera omnia Alberti Magni, 8 vols. para datar (Munster, 1951-); A. Borgnet, ed., Opera omnia, 38 vols. (Paris, 1890-1899); T. F. O'Meara, "Albert the Great: A Bibliographical Guide", The Thomist, 44 (1980), 597-598; J. Auer, "Albertus Magnus als Philosoph und Theologe", Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, 14 (1980), 41-62. Robert Pullen discutiu que Lúcifer era um querubim ou um serafim: Liber sententiarum, 6.45-48. In ST 1a.63.7, Aquino apresenta um argumento lógico para Lúcifer ser o mais alto dos anjos. O mais alto anjo é provável cair porque o estado alto dele o faz mais suscetível para o pecado do orgulho. Duns Scotus (1266-1308) discutiu que os anjos dentro de uma determinada ordem não eram iguais: Comentário nas Orações, 2.9. Os trabalhos de Duns são editados por L. Wadding, Opera omnia, 12 vols. (Lyon, 1639); veja esp. vol. 6:1-2, Comentário nas Orações, e vol. 11:1, Reportata Parisiensia; veja E. Gilson, Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales (Paris, 1952). O Satânas teria gostado de ter usado uma forma bonita e atraente quando ele apareceu a Adão e Eva, mas Deus não o deixaria, com receio de a tentação que ele ofereceu fosse irresistível; Deus nem lhe permite mostrar a sua própria forma grotesca porque teria sido muito repelente. Ele o obrigou então a falar através da serpente. Veja Peter Lombard, Sent. 2.21.2: "Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit, ut dolo hominem supplantaret, quem virtute superare nequiret. Ne autem fraus illicita manifestaretur, in sua specie non venit, ne aperte cognosceretur et ita repelleretur. Iterum, ne nimis occulta foret fraus eius, quae caveri non posset, et homo simul videretur injuriam pati, si taliter circumvenire permitteret eum Deus, ut praecavere non posset, in aliena quidem forma venire permissus est diabolus, sed in tali, in qua eius malitia facile posset deprehendi... Venit igitur ad hominem in serpente, qui forte si permitteretur, in columbae specie venire malisset... Diabolus enim per serpentem tentabat, in quo loquebatur" (Mas para que ele não o pudesse prejudicar por meio da violência, ele virou a fraude, de forma que poderia arruinar o homem em vez de o conquistar à força. Para se esconder, não manteve sua própria forma, para que ele não fosse reconhecido e tratado com repulsa. Mas não estava ajustado que a fraude dele seria tão completamente sutil que aquele homem sofreria dano não tendo de ser alertado, e então ao Diabo foi permitido ter só uma forma, na qual a sua malícia poderia ser descoberta facilmente. Ele então veio para manipular na forma de uma serpente, só isto foi o permitido, embora ele preferisse aparecer como uma pomba. O Diabo tentou o homem por meio de uma serpente, por quem ele falou).

Anselmo, mas Hugh de São Victor (c. 1096-1141), Honorius Augustodunensis (começo do século XII) e Peter Lombard indicaram vagamente de alguma maneira que Satanás quis ser igual a Deus³¹⁷. Peter, o Comilão, enfatizou a inveja de Lúcifer pela humanidade que Deus tinha escolhido para preencher o lugar dos anjos caídos do céu. Peter Lombard notou que Lúcifer e os outros anjos foram criados com bondade natural (*boni*); eles não eram naturalmente maus (*malte*) nem malditos (*misen*). Como eles também não foram confirmados na bondade (*beati*), eles eram propensos ao pecado³¹⁸.

A visão subjetivista de Abelardo o permitiu olhar para o problema de um ângulo diferente. Para Abelardo, a essência do pecado é a intenção de prejudicar, o movimento deliberado do desejo de violar a justiça divina, independente da ação que resulte. Assim, era sem importância o que o Diabo fez: importante era o movimento do seu desejo para o mal³¹⁹. Os outros anjos seguiram Lúcifer simultaneamente, também por orgulho. Embora Lúcifer lhes oferecesse persuasão, não era a causa do pecado deles, que era o próprio livre-arbítrio como anjos individuais³²⁰.

O número de anjos caídos é indeterminado, porém grande, e alguns de cada grau caíram, restando o seu estado relativo depois da ruína³²¹. A posição conceitualista de Abelardo na controvérsia entre nominalistas e realistas teve implicações fundas para o estudo do Diabo, até o que não era recentemente compreendido: o Diabo não é só uma palavra, como os

317. Albert, Com. Orações 2.5.3; Alberto, ST 5.21.1; Honorius, Elucidarium, 1.7-8; Hugh, Summa sententiarum, 2.4; Peter Lombard, Orações 2.6.1: "similis quidem esse Deo voluit non per imitationem, sed per aequalitatem potentiae" (ele não quis imitar Deus, mas possuir poder igual). Rupert de Deutz (c. 1070-1129), De victoria verbi Dei, ed. Rhaban Haack (Weimar, 1970), 1.6-27; Alexander de Hales (c. 1186-1245), Com. Orações, 2.6.2. Veja I. Herscher, A Bibliography of Alexander of Hales, Estudos Franciscanos, 26 (1945), 435-454 — Bonaventure (1217-1274), Com. Orações 2.5.1.2. Os trabalhos de Bonaventure são editados pelos franciscanos de Quaracchi, Sancti Bonaventurae Opera omnia, 11 vols. (Quaracchi, 1882-1902); veja E. Gilson, La philosophie de São Bonaventure, 2ª ed. (Paris, 1943).

318. Petrus Comestor (d. 1178), Historia scholastica Liber Genesis, 21; Peter Lombard, Orações 2.3.6; Duns Scotus, Reportata, 2.4.

319. Abelardo, Ethica, ed. D. E. Luscombe, As Éticas de Pedro Abelardo (Oxford, 1971), trans. J. R. McCallum, Peter Abelard's Ethics (Oxford, 1935). Veja J. G. Sikes, Peter Abailard (Cambridge, 1932), pp. 179-189.

320. Rupert, De victoria, 1.6-27; Alexander de Hales, Summa theologia, 2a2ae.3.2; Albert, ST 5.20.2.

321. Hildebert de Le Mans (1056-1133), Sermão 49; Tractatus theologicus, 19-21; William de Auvergne (c. 1180-1249), De universo, 2.2.6-13, 2.3.8, em Guilelmi Alverni... opera omnia, 2 vols. (Paris, 1674). Ver De bono et malo de William, ed. J. R. O'Donnell, Estudos Medievais, 8 (1946), 245-299, e 16 (1954), 219-271; Alberto, ST 10. 42.1-5 que discorda da idéia da hierarquia infernal e discute que os demônios caíram antes que a hierarquia celestial fosse estabelecida e portanto faltam graus.

nominalistas acreditaram, nem necessariamente uma entidade objetivamente existente, como os realistas defenderam, mas um conceito real que a palavra *Diabo* aponta para algo sem definição.

Os escolásticos solucionaram a pergunta de quando foi a queda do Diabo. Embora a tradição geralmente supunha que Lúcifer tinha sido corrupto desde o princípio, Peter Lombard e outros observaram que se ele tinha sido verdadeiramente mau no momento da sua criação, significaria que Deus tinha-lhe negado o livre-arbítrio e o havia criado mal. Por outro lado, ele não poderia ter demorado muito tempo para fazer a sua escolha, porque inteligências angelicais mantêm a natureza do Cosmos imediata e intuitivamente. Anjos não aprendem por observação sensorial ou razão, assim nenhuma informação nova poderia ter vindo à sua mente para mudar isto. Então pelo menos um pequeno *delay-moracula-must* interveio entre sua criação e a sua queda, durante a qual ele deve ter reconhecido a sua própria natureza limitada diferente de Deus e livremente escolhido desobedecer o seu mestre³²². Os anjos caídos tinham sido criados naturalmente bons com graça natural, mas eles não foram confirmados na graça sobrenatural.

No momento de suas quedas, os anjos leais eram confirmados na graça sobrenatural e eram agora *beati* tanto quanto *bani*, mas os anjos

322. Abelardo, Sic et non, 46-47; Peter Lombard, Orações 2.3.4; William de Auvergne, De universo, 2.2.48, 23.1-26: livro 3 lida exclusivamente com demônios; Alberto, Summa de creaturis, 4.62-69; Aquino, ST Ia.63.5. A Universidade de Paris solucionou a pergunta em 1241 e novamente em 1244 afirmando a demora como necessária para preservar a bondade de Deus. Bonaventure assegurou que os anjos foram criados no primeiro dia junto com o firmamento, matéria e tempo: Gilson, São Bonaventure, pág. 196. Compare Duns Scotus, Reportata, 2.4. A pergunta da introdução da anomalia moral do pecado no Cosmos tem analogias curiosas a problemas cosmológicos modernos. Físicos tendem a assumir que o estado inicial do Cosmos no primeiro momento era perfeitamente simétrico. Assimetria ou distorção podem ter sido introduzidas (não é conhecido como) como uma descontinuidade, uma fração minúscula de um segundo (moracula) depois do primeiro momento. Se não fosse por este primeiro, a assimetria minuciosa no começo do Cosmos, o Cosmos teria se desenvolvido com simetria perfeita, como um cristal perfeito, congelado, sem diversidade, vida, inteligência ou liberdade. A assimetria criou um tipo de turbulência no Cosmos que, uma vez começada, naturalmente se expandiu, aumentou e multiplicou, produzindo a aparência randômica e divergência que são necessários ao desenvolvimento da vida e da inteligência. Eu agradeço ao dr. Charles Musès, professor Robert Schrieffer e outros cientistas naturais por discutir bastante estes assuntos comigo; eles não são responsáveis por qualquer inexactidão científica. Este moderno problema físico é análogo ao ético medieval: uma vez que o pecado é introduzido para romper a perfeição do Cosmos, isto se espalha continuamente — alargando o círculo — Lúcifer corrompe os outros anjos e então a humanidade — mas a existência daquele mal era necessário para a diversificação do Cosmos e para a liberdade existir. Os escolásticos não viram nenhuma contradição entre criação em um único momento e criação em sete dias, porém interpretaram. A criação era um único momento inicial seguido por qualquer tempo que era necessário para completar o processo.



São Miguel disputa o destino de uma alma com o demônio. À esquerda, um demônio tenta, como sempre, puxar a balança a favor do inferno; à direita, um anjo oferece uma alma redimida ao céu. Pintura catalã. Frontispício da Igreja Sorigueroia (Gerone), século XIII. Cortesia do Museu de Arte da Catalunha.

Cristo realmente salvou só o eleito que nunca tinha estado em poder de Satanás, de forma que Cristo não livrou ninguém do domínio de Satanás. O Diabo só tem poder sobre o injusto, e só porque Deus o usa como um carcereiro. Abelardo foi condenado no Conselho de Sens em 1140 por ir tão longe, e se retratou. Ninguém ainda estava pronto para solucionar a pergunta subjacente da predestinação e livre-arbítrio. Se Deus determina quem é salvo, por toda a eternidade, que poder efetivo poderia ter o Diabo sobre o eleito? Como pode ser dito que ele tenta esses que são destinados a não se render? Aquino responderia que o Diabo realmente tenta o eleito, e este realmente tem liberdade para escolher, contudo Deus sabe na eternidade que eles escolhem resistir e o fazem com sucesso. A teoria de Abelardo evitou o resgate e o sacrifício e, de acordo com a sua teoria subjetiva de moralidade, enfatizou a ação da subjetividade de Deus na Paixão. Os efeitos que podem ter procedido da ação de Deus na cruz não eram para Abelardo o ponto essencial, mas a intenção de Deus. Tornando humano, Deus enobreceu a humanidade; sofrendo na cruz, Ele compartilhou nosso sofrimento humano e rejeitou a censura que Ele construiu um Universo cheio de dor, eximindo aquela dor Ele mesmo. Tudo isso Deus fez com humildade e para amar as Suas criaturas. A livre, generosa, não merecida expansão do amor de Deus para a humanidade gera amor como retorno, e

deste modo a alienação entre humanos e Deus é resolvida. Esta visão atraente era muito distante dos limites da tradição para prevalecer³³⁰.

Os escolásticos tropeçaram com a pergunta a respeito de onde os anjos caídos moram. Sempre foi obscuro se eles tinham sido subjugados no ar ou debaixo da terra. Se no ar, como eles podiam ser atormentados agora através do fogo ou poderiam ser feitos os trabalhos deles de torturar as almas do maldito? Mas se debaixo da terra, como eles podem vagar pelo mundo buscando a ruína e a destruição de almas? Alguns discutiram que eles vagaram pelo ar até o último julgamento, depois do qual seriam empurrados para o inferno, mas isso não solucionou a dificuldade: a idéia de que o Diabo ficava preso no inferno enquanto os demônios subsidiários vagavam soltos. A mais exagerada teoria de todas era a de que os demônios passaram algum tempo no ar, tentando, e outros tempos no inferno, ascendendo e descendo como requeriam os seus deveres. A melhor resolução da confusão seria tomar o inferno como um estado de privação da presença de Deus ao invés de um lugar: "Este é o inferno, nem eu estou fora disto". Infelizmente tal como uma solução, respeitada por Aquino, não foi mantida amplamente, pois isto foi contra o desejo escolástico de fixar os detalhes abaixo³³¹.

Em algumas coisas o Diabo pode parecer ser bom, mas na realidade seu movimento todo é apontado à destruição do Cosmos harmonioso de Deus. Deus lhe permite tentar e nos afligir de forma a testar nossas almas e dar gama extensiva à nossa escolha voluntária entre o bem e o mal. O Diabo não pode ganhar acesso direto à alma de uma pessoa, mas Deus o permite, sob certas circunstâncias, manipular fenômenos naturais contra nós³³². Ele pode criar ilusões em nossas mentes, dando a impressão de coisas maravilhosas como um mágico de palco faz, mas estas são só maravilhas (*mira*),

330. Abelardo, *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, 2; *Theologia Christiana*, 4, ed. E. Buytaert, *Petri Abelardi opera theologica* (Turnhout, 1969), vol. 2. A proposição condenada em Sens, n° 4 (Denzinger n° 371): "quod Christus non assumpsit carnem ut nos a iugo diaboli liberaret" (aquele Cristo não assumiu a carne para nos livrar do jugo do Diabo).

331. Hildebert, *Tractatus theologicus*, 19-20; William de Auvergne, *De universo*, 2.3.11; Peter Lombard, *Orações* 2.6.2-3; Aquino, *CS* 2.6.1.3, e *ST* Ia.64.4; Bonaventure foi convencido de que os demônios vivem no ar, não no subterrâneo, entretanto alguns deles descem para atormentar o maldito de vez em quando: "locus, ante diem iudicii, non est infernus subterraneus, sed aer caliginosus, licet probabile sit nonnullis eorum ad torquendas animas eo descendere" (Com. *Orações* 2.6.2).

332. Peter Lombard, *Orações* 2.7: Deus permite aos demônios executar magia para advertir ou testar o crente ou enganar o fraudulento; Abelardo, *Éticas* 4; William de Auvergne, *De universo*, 2.3.6-7; Peter Lombard, *Orações* 2.8: "Daemones non substantialiter intrent corda hominum, sed propter malitiae suae effectum; de quibus pelli dicuntur cum nocere non sinuntur" (Demônios entram em corações humanos, não substancialmente, mas consequentemente é dito que eles não podem prejudicar nossos corpos pelo efeito do desejo mau deles). Peter Lombard, *Commentarium in Psalmum* 7: Deus permite aos demônios castigar como também tentar.

não reais milagres (*miracula*). O Diabo pode tomar qualquer forma que queira ou manipular a natureza, entretanto só dentro das leis naturais. Quando as ações dele parecem alcançar a natureza, ou é uma ilusão ou então é um evento natural além da nossa habilidade para entender. Por exemplo, anjos e demônios podem transportar as pessoas ou coisas pelo ar, isto está de acordo com a natureza, da mesma maneira que as pessoas ou animais podem transportar coisas no chão. O Diabo não só manipula a natureza para nos tentar, mas também para nos afligir fisicamente com doenças ou possessões³³³.

Tais especulações viajaram em estradas lógicas tortuosas longe da atenção séria para o problema do mal. Ainda foram aceitas tais abstrações intelectuais, popularizadas em sermões, pelo educado e pelo analfabeto, na mente de quem as abstrações assumiram imediação e poder. O grau para o qual eles foram levados seriamente no século XI por uma pessoa inteligente, instruída que não era um teólogo aparece na autobiografia de Guibert de Nogent³³⁴. As contas de Guibert de vinte e dois casos de atividades endiabradas não só inclui abstrações e clichês, mas também três incidentes que alega que de fato aconteceram com ele ou com outros que conheceu pessoalmente. Quando Guibert contou que ouviu um barulho terrível desacompanhado por palavras ou manifestações visuais, nós não precisamos ser céticos: tal experiência pode bem ter acontecido (com ou sem influência endiabrada) no inconsciente dele. Sua descrição da sugestão do Diabo para um monge é que mais doce é um deitar na cama pela manhã do que alcançar o auge é assustadoramente incrível, e o seu relatório do molestar da mãe dele por um *incubus* enquanto o pai dele estava na guerra, é menos provável uma invenção de Guibert que um evento subjetivo atual na vida da mãe dele. A descrição da ação de Guibert de um demônio que o assombrou convencionalmente — pescoço magro, face emagrecida, olhos pretos, sobancelha enrugada, boca inchada, lábios grossos, cabelos arrepiados — não invalida a experiência, porque fornecemos os detalhes de toda experiência naturalmente do nosso próprio acúmulo de suposições.

333. Alberto, Com. Orações 2.43.3: "potest diabolus multis modis formare formas et illas offerre oculis sive sensui; sensus autem objectas volens nolens apprehendit" (o Diabo pode produzir muitos tipos de formas e transformá-las diante dos olhos ou outros sentidos, que são forçados a observar tais coisas). William de Auvergne, De universo, 2.3.12-13; Honorius, Liber quaestionum, 11; Walter Map, De nugis curialium, 5.6; Abelardo, Conselho de Sens, n° 16 (Denzinger n° 383).

334. Guibert, De vila sua, ed. e trans. J. Benton, Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert de Nogent (Nova Iorque, 1970); J. Paul, "Le démoniaque et l'imaginaire dans le 'De vita sua' de Guibert de Nogent", em Le diable au moyen âge (Paris, 1979), pp. 373-379. R. Colliot, "Rencontres du moine Raoul Glaber avec le diable d'après ses histoires", em Le diable au moyen âge, pp. 119-132.

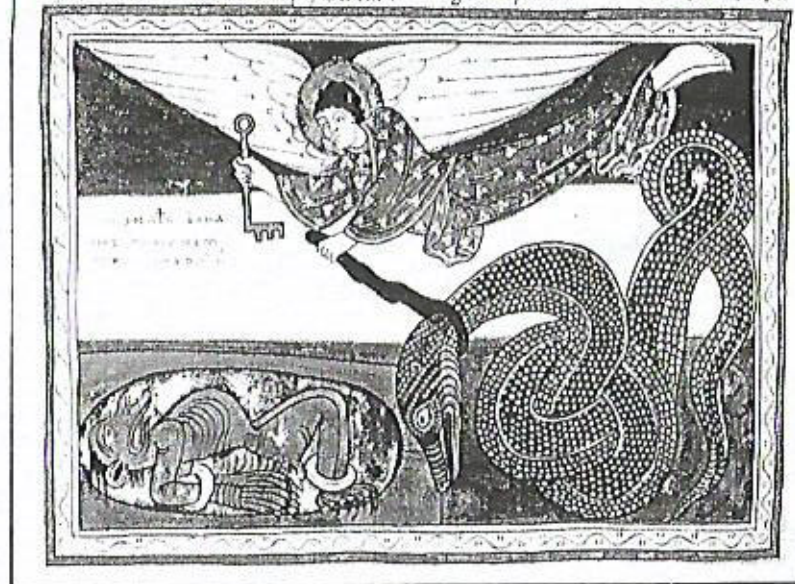
erunt; aduisione omni carni. Postea
uenerunt autem dñi et bestie damnatione;
quis eade tur gladio amantissimib;
comedendū, cū corpora tunc resur-
gunt. ut homines in regnum dēantur;
et spūcti.

INCIPIT LIBRUS ANGELI CUL-
VE ABISSI.

¶ Tunc alium angelum descendē-
tem de celo habentē clauem abissi;
et tenentē magnā immanis suā;
et requirit hanc. Angeli autem
qui est diabolus et satanas; et
gaudeat cum multis mille et consue-
unt inabyssum et clauis et signant
super eum ne seducat amplius gentes usq;
dum finiantur mille anni. Post hoc
opere tunc solum modo tempore. Amen.

INCIPIT EXPLANATIO SVPER ASCRIT-
TIS. AC CAPITVLATA PASSIM.

¶ Tunc alium angelum descendētem de
celo. dñm tñm xpñm dñm primū ad-
uentū. Habentē clauem abissi et tenentē
magnā immanis suā. et tenentē hanc
angeli autem qui est diabolus et sa-
tanas. et ligant eum multis mille et consue-
unt inabyssum et clauis et signant
super eum ne seducat amplius gentes usq;
dum finiantur mille anni. Inter hos
hic nobis inuocandus est dñs; ne in mille
annorum numero multo prius finem
tenentes erroribus; et q; peccati pūm
ipsi iniquitatem erroris. sed clauis dñe
fide nra. ipse qui fidelis vocat et tenet.
Ipse dñs dñs in principio libit hanc suā
ego sum primus et novissimus. Amen.



O arcanjo "amarra o dragão, que é o Diabo, no abismo". Ilustração do Comentário sobre o Apocalipse, por São Beatus, França, século XI. Foto cortesia da Bibliothèque Nationale, Paris.

A pessoa pode se aproximar dos contos psicanaliticamente, como fez John Benton, ou fenomenologicamente, como fez Jacques Paul. Todo indivíduo interpreta eventos subjetivos de acordo com o universo mental que construiu para si; é provável que universos mentais pessoais reflitam as suposições gerais de nossos tempos. É provável que um evento que ocorre com uma pessoa, cujo universo mental tem espaço para o Diabo, interprete tal como um evento, bastante diferente de outra com um universo mental discrepante. Em uma sociedade na qual é assumido que a atividade endiabrada são prováveis eventos subjetivos naturais, certamente será interpretado como o trabalho de demônios, e então tais experiências com demônios se tornam parte da evidência para a atividade endiabrada. Não é preciso aceitar a objetividade da conclusão para observar que este é um processo mental respeitável. Alguns escritores modernos insistem em ficar surpresos que as pessoas inteligentes pudessem acreditar em tais coisas. Isto é ignorar o coerente (se não necessariamente objetivo) mundo que Guibert e seus contemporâneos tinham construído para eles e também esquecer que a própria visão mundial é igualmente uma construção que desansa em epistemológicas e não comprovadas suposições³³⁵.

A teoria de *incubi*, um dos quais molestou a mãe de Guibert, era uma das raízes de convicção na feitiçaria: supunha-se que as bruxas convidavam a tal relacionamento. A idéia de *incubi* não parece derivar da convicção do povo, e entretanto os padres do deserto contaram sobre demônios que assumem as formas de homens jovens atraentes ou mulheres. *Incubi* não tem significado no pensamento europeu antes do século XII. O conceito parece surgir da teoria escolástica. Demônios que não têm forma ou sexo próprios podem tomar qualquer forma que queiram. Como *incubi*, eles assumem a forma de homens para seduzir as mulheres dormentes; eles assumem a forma de mulheres para seduzir os homens como *succubi*. Não agem por luxúria, pois são incapazes de sentimento, já que não têm nenhum corpo real, mas fazem só para humilhar e corromper as suas vítimas³³⁶.

A tendência dos escolásticos para levantar todo detalhe teológico foi afiada pelo senso deles da necessidade de defender o ensinamento ortodoxo contra uma variedade de oponentes. Como a sociedade cristã aumentou seus contatos comerciais e culturais com outras sociedades, os cristãos ortodoxos ficaram mais atentos ao desafio proposto por judeus, muçulmanos e hereges, já que o entendimento deles de outras religiões era mínimo³³⁷.

335. Construções pessoais os psicólogos entendem isto; veja D. Rowe por exemplo, *The Construction of Life and Death* (Nova Iorque, 1982).

336. William de Auvergne, *De universo*, 2.3.2; Alberto, *Com. Orações*, 2.7.5. Veja J. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, 1972), pp. 115-119.

337. Veja R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962).

Hereges que pareciam desafiar o Cristianismo, intimamente aceitando algumas doutrinas, mas mudando para direções estranhas, pareciam os mais perigosos de todos. Heresia é uma visão teológica cristã oposta como um todo ao ensino da comunidade cristã. Por definição, essas idéias que recebem aprovação geral ou oficial foram consideradas ortodoxas, e essas rejeitaram as heréticas. As heresias do primórdio da Igreja (antes do século VIII) geralmente eram intelectuais dentro da natureza relativa, por exemplo, para a definição de trindade — mas heresias medievais eram normalmente éticas por natureza, determinando, por exemplo, quando o leigo deveria orar ou o grau ao qual o bispo deve obedecer³³⁸.

A heresia medieval cresceu rapidamente do meio do século XI, devendo, em parte, ao incremento da estabilidade política, ampliando a alfabetização, o crescimento de centros de aprendizagem nas cidades e a troca de idéias pelo relacionamento comercial. Movimentos heréticos populares eram numerosos, mas a intelectual dissensão teve pelo menos um grande efeito na teologia. Os teólogos modificaram e afiaram a doutrina pelo diálogo com os hereges intelectuais, e a resposta habitual deles para a heresia social era traduzir isto em condições intelectuais com a finalidade de as refutar³³⁹. A heresia focou a atenção da teologia em certas áreas que poderiam ter sido negligenciadas, e idéias heréticas frequentemente engatinharam até mesmo na arte e na literatura quando rejeitadas por teólogos. Os hereges não se consideraram heréticos, mas que eles estavam seguindo a verdadeira tradição apostólica. A única definição executável da heresia na Idade Média Latina é artificial: uma doutrina inaceitável ao papado em determinado momento. Pensamento histórico moderno trata os pensamentos herético e ortodoxo como surgidos do mesmo ambiente cultural e social em lugar de fazer distinções categóricas entre eles.

A revivificação do dualismo pelos hereges de Cátaro, de 1140, influenciou a diabolologia profundamente³⁴⁰. Os cátaros, cujas raízes estavam no gnosticismo, derivaram diretamente de duas fontes: contemporâneos re-

338. Para heresias em geral veja C. T. Berkhout e J. B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography* (Toronto, 1981). O melhor trabalho geral é de M. D. Lambert, *Medieval Heresy* (Londres, 1977). Note que a seita dos "Luciferans", que uma vez se supôs ter existido no século XIV, é uma ficção. Escritores ortodoxos do período tomaram os Luciferans de Agostinho do século IV, seguidores do Bispo Lúcifer de Cagliari (que não teve nada a ver com o Diabo) e aplicaram isto a certos grupos de Waldensian no próprio tempo deles, na base que qualquer herege era seguidor do Diabo e poderia ser corretamente denominado Luciferans. Veja R. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley, 1972).

339. G. R. Evans, *Anselm and a New Generation* (Oxford, 1980), pág. 146.

340. Veja o Capítulo 3 para os antecedentes de Bogomil para catarismo. O melhor livro de catarismo é A. Borst, *Die Katharer* (Stuttgart, 1953); também veja Berkhout e Russell, n.º. 290-709.



Judas recebendo o seu pagamento por trair Cristo. O Diabo, preto e bestial, paira atrás dele o encorajando. Giotto (1276-1337), óleo sobre tela, na capela de Arena, Pádua, 1306. Cortesia de Archivi Alinari.

formistas da heresia, que às vezes conduziram o asceticismo ao extremo e à rejeição do mundo, e bogomilismo, importado da Itália por missionários búlgaros que começaram nos anos de 1140. Difundindo da Itália do norte para a França ocidental, Aragão, Rhineland e para os Países Baixos, o dualismo cátaro se apresentou como o maior desafio herético para a Igreja medieval, e foi exterminado finalmente só pela Cruzada e pela Inquisição. As doutrinas dualistas dos cátaros variaram de grupo para grupo, sendo a diferença maior entre os "dualistas absolutos", que mantiveram o Diabo como um princípio completamente independente de Deus, e os "dualistas mitigados", que asseguraram que ele era uma criatura que tinha usurpado o poder de Deus³⁴¹.

A preocupação teológica principal dos cátaros era com o problema do mal, e eles tomaram a figura do Diabo com determinação mortal. A ênfase deles em Lúcifer trabalhou para fazê-lo mais real para a consciência popular por um lado e do outro lado para provocar uma reação ortodoxa contra a convicção na importância dele. Mas a diferença entre os católicos e os cátaros na questão do dualismo foi bastante simplificada. O debate não era entre dois extremos, mas, intenso, em que no espectro entre dualismo e monismo a verdade está. O Cristianismo ortodoxo é uma religião quase dualista — isto tem tradicionalmente dado ao Diabo as suas tendências de rejeitar o mundo e os seus esforços, para aliviar Deus da responsabilidade do mal. Até mesmo no outro lado, o catarismo absoluto era ambivalente, assumindo um último triunfo do princípio bom, e o catarismo mitigado, com sua idéia que Satanás é subordinado a Deus, estava perto do meio do espectro e do Cristianismo ortodoxo.

Essencialmente, a visão cátaro do Diabo tinha a intenção de preservar a bondade de Deus limitando o seu poder, respondendo pelo conflito entre o bem e o mal, que nós observamos em vida, e respondendo ao conflito entre os dois, que nós percebemos dentro de nós mesmos.

A religião cátara expressa um anseio pungente para transcender desesperadamente este corrupto e arruinado mundo a um mundo bonito e perfeito mais além. O dualismo mitigado não avançou na discussão, de como o Catolicismo pressentiu o Diabo como uma criatura de Deus; só o dualismo absoluto ofereceu uma real alternativa para o Cristianismo.

Os dualistas absolutos questionaram se o mal veio de um princípio mau, um ser completamente independente do bom Deus. Isto deve ser, eles questionaram, porque se só um princípio existir, ou deve ser bom ou mal, desde que um princípio não pode abraçar opostos. Se um princípio é bom de onde o mal vem? Mas se é mau de onde o bem vem? O dilema não pode

341. Para doutrinas de Catar, ver especialmente Borst; M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages* (Praga, 1974); G. Schmitz-Valckenberg, *Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts* (Munique, 1971).

ser solucionado, eles mantiveram, e ao menos dois princípios são assumidos. Eles rejeitaram a posição mitigada pelo motivo de que se o Diabo fosse uma criatura do bom Deus ele não poderia fazer qualquer coisa contra a vontade de Deus, e Deus ainda seria responsável pelo mal. Como um Deus Todo-Bom e Todo-Poderoso poderia construir um Cosmos, tal que lamentasse o que acontece nele? Só quatro soluções existem: uma é o ateísmo; a segunda é o dualismo absoluto; a terceira é a coincidência de opostos que afirmam que um princípio pode conter o oposto — a posição dos místicos na realidade; a quarta é que o mal não tem existência — a posição tomada pelos escolásticos³⁴².

A linha entre as doutrinas cátaro absoluta e mitigada nem sempre estava clara. É então melhor tratar todas as visões do cátaro sobre Diabo em ordem tópica. Três pontos de vista básicos na natureza do Diabo existiram, o primeiro era que ele era absolutamente independente de Deus. Esta visão o fez tão abstrato que freqüentemente foi modificada ou substituída antes de uma das outras duas visões. A segunda era que Lúcifer era um filho de Deus, o irmão de Cristo. Às vezes, para defender esta posição, o cátaro usou a parábola do filho pródigo, com Cristo como o filho leal e Satanás o que vagou em pecado; ou a parábola do negociante que tem dois filhos, e que um o ajuda no vinhedo e o outro não³⁴³. A terceira visão era de que Lúcifer era o filho, não do Deus bom, mas do princípio mau.

Aqui o princípio mau fica tão remoto e escondido quanto o bom Deus escondido, enquanto Satan/Lúcifer são reais e concretos. Lúcifer tomou o seu espaço de alguma maneira no céu e se infiltrou ao seu modo na confiança de Deus, obtendo o posto de seu procurador (aqui o cátaro usou a parábola do procurador injusto). Ele seduziu os anjos (ou, em outra versão, os criou). Mas esta construção inteira, fazendo Lúcifer o filho do princípio mau em vez do próprio princípio mau, é sem sentido, porque neste caso

342. A mais conhecida exposição da Catar absoluta é o *Liber de duobus principiis*, um tratado de Lombardo do século XIII, ed. C. Thouzellier, *Le livre des deux principes* (Paris, 1973). The Secret Supper, Bogomil na origem mas existente em muitas versões, é outra: E. Bozoky, ed., *Le livre secret des cathares* (Paris, 1980); R. Reitzenstein, ed., *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Leipzig, 1929), pp. 297-311; W. Wakefield e A. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (Nova Iorque, 1969), pp. 458-465.

343. Veja a *Manifestatio heresis*, ed. A. Dondaine, "Durand de Huesca et la polémique anti-cathare", *Archivum fratrum praedicatorum*, 29 (1959), 228-276; Loos, pp. 34-35; também veja F. Talmage, *An Hebrew Polemical Treatise, Anti-Cathar and Anti-Orthodox* Harvard Revisão Teológica, 60 (1967), 323-348. Textos usados pelos catars para estabelecer a origem divina de Lúcifer: Ex. 35.3; Ps. 46.10, 80.9-10, 81.1, 95.5; Mal. 2.11; Mt. 2, 21.28; Jn. 8.44, 14.30; 2 Cor. 4.3-4; Eph. 2.3, e outros. "Lúcifer" é o nome que os catars preferiram para o Diabo, por isto indica a origem divina dele. Pode ser que esta preferência catar tenha influenciado os dramas franceses e alemães nos quais Lúcifer apareceu como o rei do inferno e Satanás como o seu criado (veja Capítulo 8).

Lúcifer/Satan não é o "verdadeiro" Diabo e as atividades dele não explicam a origem do mal de maneira alguma.

Qualquer que seja a origem do Diabo, todos os grupos de cátaro acreditaram que ele é o príncipe deste mundo material, seu fabricante e sua regra. Todos concordaram que o verdadeiro Deus criou só o espírito. Os absolutistas disseram que o Diabo criou o mundo material ao mesmo tempo que Deus criou o mundo espiritual, ou antes; os dualistas mitigados disseram que Deus criou o Cosmos espiritual primeiro e então o Diabo imitou isto cruelmente criando uma matéria sem forma e a moldando em criaturas; ele não poderia dar para estas coisas infelizes nenhuma vida, assim ele foi para o céu seduzir os anjos para preencher a matéria inanimada e obter uma população cativa para esta terra.

Corpos humanos são uma manifestação particularmente repulsiva da matéria, o Diabo os cria com a finalidade de encarcerar espíritos capturados dentro deles — os anjos caídos ou (em algumas versões) as almas que descenderam dos anjos caídos. Sexo é uma invenção diabólica para criar novos corpos para servir como mais prisões para as almas. O corpo humano é uma indignidade total impingido em nós por Satanás.

O que Deus descreveu no Antigo Testamento não é a verdade, bom Deus em geral, mas o Diabo ele próprio. Qualquer coisa atribuída ao Pentateuco a Deus realmente se refere ao Diabo. Isso os catars deduziram dos seguintes contrastes: no Novo Testamento Deus de amor é uma contradição do deus vingativo do Antigo Testamento; no Antigo Testamento Deus é mutável; no Antigo Testamento Deus é cruel; no Antigo Testamento Deus criou uma árvore de tentação para Adão e Eva; no Antigo Testamento Deus lamentou ter criado a humanidade. Principalmente, no Antigo Testamento Deus é chamado o criador do mundo material que é conhecido por ser completamente mau³⁴⁴.

Considerando que corpos são maus, Cristo não poderia ter tido um corpo material, nem poderia ter morrido na cruz por nós. O seu ato de salvação consistiu em trazer as notícias de que estamos na realidade presos à carne e que, se nós aceitarmos o seu conhecimento iluminante, seremos capazes, quando morrermos, de escapar do corpo e voltar ao verdadeiro e

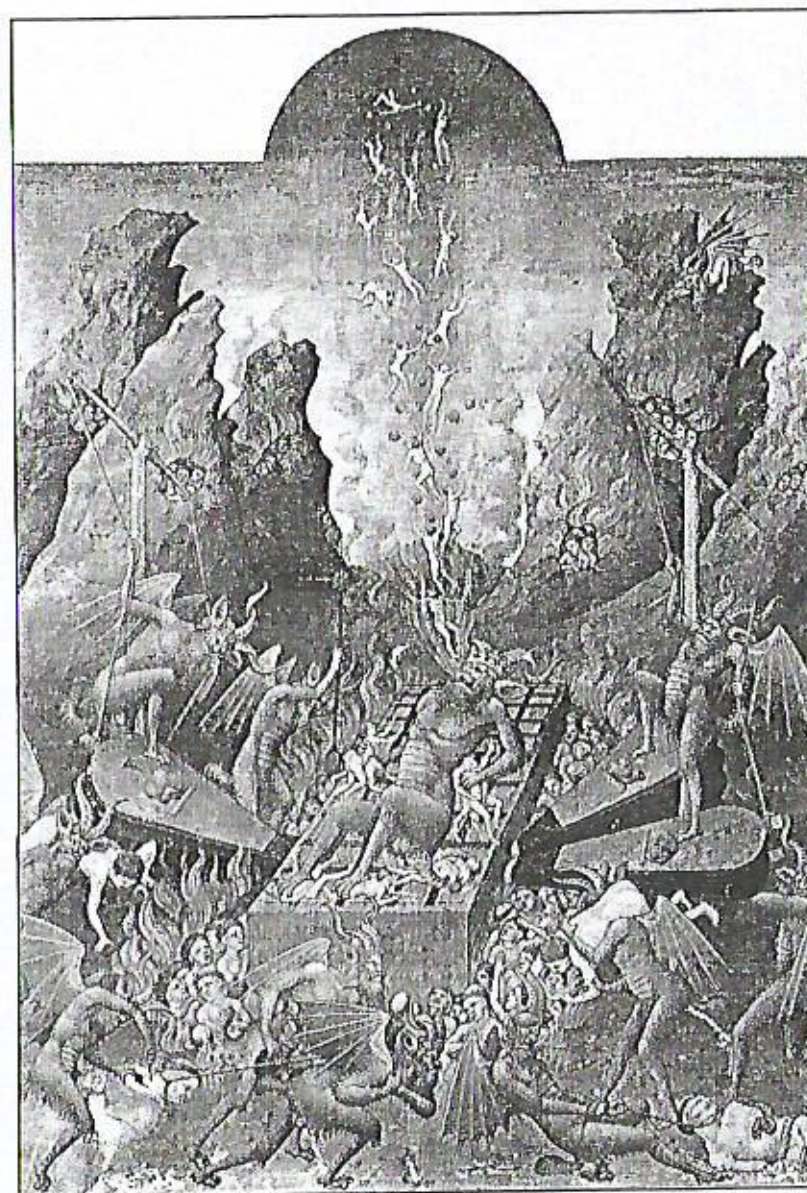
344. Opiniões de catar variaram sobre o quanto o Antigo Testamento era mau. Eram de acordo que o Pentateuco era mau, que Moisés e os patriarcas eram demônios ou demoniacamente inspirados, e que a lei do Mosaico era uma impostura do Diabo. Giraram em torno do fato que Cristo citou Moisés, alguns recorreram ao dispositivo de dois Moisés diferentes. Tais convicções podem ter encorajado o antijudaísmo que vinha crescendo desde o início do século XI. O ceticismo de catar se estendeu a porções pequenas do Novo Testamento assim como João Batista, às vezes foi considerado como outra figura endiabrada.

espiritual mundo de Deus. É sentenciado a essas almas que não aceitam esta Ilustração reencarnar novamente e novamente até que elas aceitem.

A resposta católica para o dualismo foi resumida no Quarto Conselho de Lateran de 1215, o conselho ecumênico mais influente da Idade Média, que tratou a ameaça do cátaro seriamente o bastante para endereçar isto dentro do seu primeiro cânon. Os padres juntos afirmaram que o verdadeiro e bom Deus criou todas as coisas do nada. Foram criados o Diabo e os outros demônios bons em sua natureza, mas eles fizeram mau uso dos seus egos pelo próprio livre-arbítrio. A raça humana pecou caindo na tentação do Diabo. Na ressurreição, no fim do mundo, todas as pessoas receberão justamente o deserto delas: o mau, tormento, sofrimento perpétuo com o Diabo; o bom, a eternidade desfrutando com Cristo³⁴⁵.

Os escolásticos discutiram contra os dualistas que o mal é inexistente e que os dois princípios eternos contrários são logicamente impossíveis. (1) O mal não tem nenhuma essência, então ele não pode ser a fonte de coisa alguma. (2) O mal pode diminuir o bem, mas não pode consumi-lo; caso contrário nada seria deixado onde o mal possa residir, e ele se destruiria. (3) O mal não tem nenhum ser, não pode causar nada, exceto por acidente e é nisso que reside um bem que causa algo. (4) Um princípio de incoerência e desordem não pode existir, pois são meras negações da coerência e da ordem. (5) Se dois princípios eternos fossem absolutamente equilibrados, o Cosmos estaria em êxtase entre eles, do contrário, uma pessoa excluiria eternamente a outra. (6) Um ser absolutamente mal não pode existir, porque seria nada; mais adiante, como um ser é autocontraditório, porque odiaria e cancelaria sua própria essência: sendo nada em si

345. Cânon 1 do Quarto Lateran, Denzinger. 428-430: "Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo veron⁴ diaboli suggestionem peccavit... Recipient secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala, illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam." Alguns recentes escritores tendenciosos discutem que o conselho realmente não pretendeu afirmar a existência do Diabo, mas só que Deus era o criador exclusivo. A singularidade do princípio divino era certamente o ponto principal, mas Ozaeta frequentemente mostrou que Inocêncio IV recorreu ao Diabo nas suas escritas sem a mais leve dúvida sobre a sua existência — dificilmente surpreendendo-o, já que nenhum teólogo até lá tinha expressado uma dúvida aproximada disto — e assim era pretendido claramente que a doutrina estava implícita no cânon conciliar (J. M. Ozaeta, "La doctrina de Inocencio III sobre el demonio", Ciudad de Dios, 192 (1979), 319-336). Quay discute persuasivamente que a cisma e o conselho pretenderam definir a existência do Diabo realmente, o ponto sendo que a fonte do mal deve estar localizada fora de Deus e da humanidade (P. Quay, "Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran" Estudos Teológicos, 42 (1981), 20-45). O artigo de Quay também apresenta um resumo excelente de visões modernas. Sobre conselhos ver J. Alberigo, J. Dossetti, P. Joannou, e outros, Conciliorum oecumenicorum decreta, 3ª ed. (Bolonha, 1973).



Satanás, rei do inferno, tortura os condenados enquanto está preso a uma grelha em brasas, na *Vision of Tundale*. Ilustração de *Très riches heures du Duc de Berry*, Burgundy (Borgonha), século XV. Cortesia de Musée Condé, Chantilly, e Photographie Giraudon.

mesmo que não amou e não apreciou, não seria completamente mau³⁴⁶. Na realidade, uma convergência curiosa de católicos e de cátaros jaz sob a superfície. Se o mal existir absolutamente, então tem seu próprio tipo de existência totalmente diferente do bem. Assim, melhor como antimatéria é significar que o mal pode existir no âmbito do Diabo, mas ser inexistente no âmbito de Deus. Ambos os lados realmente estavam afirmando, em condições diferentes, o totalmente contrário, a não-relação de Deus com o mal, mas a discussão racional se degenerou em forte conflito. A real ação do mal, porém definido, foi demonstrada na extirpação cruel da religião cátaro pela Cruzada e pela Inquisição.

Outras heresias contribuíram pouco ao conceito do mal, entretanto muitas das acusações que se tornaram um padrão durante a "caça às bruxas" se fixaram originalmente contra hereges. As acusações mais comuns eram de orgia sexual, sacrifício ao Diabo, infanticídio e canibalismo. Entretanto, os hereges podem ter cometido alguns destes crimes ocasionalmente, os historiadores concordam que o satanismo organizado e difundido não existiu. A convicção em tais coisas parece ser o resultado de uma combinação da propaganda anti-herética com projeções psicológicas negativas. A tradição antiga de que os hereges eram, pelo menos, servos inconscientes do Diabo e parte do corpo místico dele encorajou tais ilusões. Os elementos de demonização dos hereges se mantiveram por muito tempo na teoria de que aqueles que se opuseram à Igreja eram os seguidores de Satanás, e numa época em que a presença diabólica era sentida por ser particularmente imediata, a demonização ficou intensa.

Também foram endiabrados os judeus e muçulmanos, judeus mais frequentemente por causa da presença mais imediata deles nas cidades da Europa Ocidental. Os judeus foram acusados de seqüestrar e sacrificar as crianças cristãs, profanação da Eucaristia ou de imagens santas e envenenamento de poços. Foi posta a culpa da crucificação de Cristo neles (em lugar de em toda a humanidade), e a persistência deles de recusar a aceitar Jesus como o Messias foi mantida como um sinal que o Satanás vivia entre eles, endurecendo os seus corações³⁴⁷.

346. Anselmo, *Monologion*, 4; Aquino, *ST Ia.2.3*, 5.3, 48.3, 49.3, 65.1; Aquino, *Summa contra gentiles* (SCG), 3.7, 3.15.

347. *Para Diabo e os judeus* ver M. Barber, *Lepers, Jews, and Muslims: The Plot to Overthrow Christendom in 1321*, *História*, 66 (1981), 1-17; B. Blumenkranz, "La polémique antijuive dans l'art chrétien du moyen âge", *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il medio evo* e *archivio Muratoriano*, 77 (1965), 21-43; N. Cohn, *Europe's Inner Demons* (Londres, 1975); G. Langmuir, *From Ambrose of Milan to Emicho of Leinigen: The Transformation of Hostility Against Jews in Northern Christendom em Gli Ebrei nell'Alto Medioevo* (Spoleto, 1978), pp. 313-373; G. Langmuir, *Medieval Anti-Semitism em H. Friedlander, ed., The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide* (Millwood, N.Y., 1980), pp. 27-36; R. Mellinkoff, *Cain and the Jews*, *Diário de Arte Judaica*, 6 (1979), 16-

Uma das perguntas que devem ser feitas é quais os efeitos que a crença no Diabo tem. Até que ponto a diabolologia cristã era responsável pelo anti-semitismo vicioso dos primórdios da Idade Média, do Renascimento, e da Reforma? Parece ter se alimentado de fruta amarga. Ainda, se nenhuma idéia do Diabo tivesse existido, o curso do anti-semitismo provavelmente teria sido um pouco diferente. Em primeiro lugar, houve tanto causas sociais como causas religiosas. Segundo, as causas religiosas consistiram em antigas barreiras entre os judeus e os cristãos, cada grupo excluindo o outro da sua comunidade. Sem um Diabo, cristãos ainda assim teriam excluído os judeus, os teriam culpado pela crucificação, e os teriam considerado como pecadores afastados do corpo místico de Cristo, a corporação dos salvos.

Diabolologia era uma arma à mão, mas era somente isso: uma arma, não a causa do anti-semitismo que tinha recentemente florescido independentemente da diabolologia cristã. A tradição teológica do Cristianismo carrega muita responsabilidade pelo anti-semitismo, mas a diabolologia não é o culpado principal. Na realidade, como o Diabo se enfraqueceu nos séculos recentes, a projeção do mal nos outros aumentou. Se não temos nenhum Lúcifer no qual projetar nossa sombra, escolhemos judeus, capitalistas, católicos, comunistas, russos, árabes, negros — a lista é longa, entretanto, os judeus, infelizmente, sempre estiveram no topo da lista. O conceito do Diabo é um efeito, não uma causa. Ambas, a imagem do Diabo e a demonização das minorias, parecem utilizar uma fossa de crueldade idiota dentro de nós mesmos.

Em meados do século XIII, quando estes tumultos estavam em trégua temporária, os mais influentes escolásticos apareceram, como Tomás de Aquino (1225-1274), um do mais coerentes, precisos e, inclusive, filósofo-

38; R. Mellinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought* (Berkeley, 1970); R. Mellinkoff, *The Mark of Cain* (Berkeley, 1981); R. Mellinkoff, *The Round-Topped Tablets of the Law: Sacred Symbol and Emblem of Evil*, *Diário de Arte Judaica*, 1 (1974), 28-43; L. Poliakov, *The History of Anti-Semitism*, vol. 1 (Nova Iorque, 1974), esp. pp. 124-169; F. Raphael, "Le juif et le diable dans la civilisation de l'Occident", *Social Compass*, 19 (1972), 549-566; "La représentation des juifs dans l'art médiéval en Alsace", *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 1 (1972), 26-42; J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews* (New Haven, 1943). Veja o Capítulo 10 a seguir sobre demonização durante a "caça às bruxas". Também veja B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096* (Paris, 1960); B. Blumenkranz, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien* (Paris, 1966); I. Schachar, *The Judensau* (Londres, 1974); D. Iancu-Agu, "Le diable et le juif" em *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979), pp. 261-276. Sobre a demonização dos muçulmanos, veja H. Backes, "Teufel, Götter, und Heiden in geistlicher Ritterdichtung" em A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlim, 1977), pp. 417-441. Foram identificados os muçulmanos como pagãos e então absurdamente o acusaram de idolatria. Eulógio de Córdoba chamou Maomé de um angelum Satanae et praeivum Anti-christi, "anjo de Satanás e precursor do anticristo" (Backes, pág. 426).

fos de todos os tempos. O *Commentary on the Sentences* de Tomás data de 1250; os seus maiores trabalhos foram produzidos no período depois de 1259: o *Summa contra Gentiles*, o *Summa Theologiae* e o tratado *De Malo*. A atividade intelectual prodigiosa dele foi terminada abruptamente, no dia 6 de dezembro de 1273, quando teve uma experiência mística que o levou a ver tudo aquilo que havia escrito, como muito pouco, por meio da comparação.

Ele deixou de escrever e morreu no dia 7 de março de 1274, em uma viagem para o Conselho Ecumênico em Lyon³⁴⁸.

A visão de Aquino do Diabo é vinculada na sua busca para entender o mal. Ele lidou com suposições neoplatônicas desenvolvidas no Cristianismo. Deus é realmente puro, completamente percebido, um ser bom, um ser perfeito. Coisas existem à medida que elas compartilham do ser de Deus. Então tudo que existe é bom; bondade e natureza são essencialmente a mesma coisa³⁴⁹. Nada pode ser chamado de mal em si, mas somente à medida que necessita de ser de bondade.

Mal não tem nenhuma essência em si e só pode haver em algo bom, como a cegueira só pode existir nos olhos³⁵⁰. Toda coisa natural se orienta naturalmente a se perceber completamente se orientando a Deus no qual tudo tem sua essência. Mal é algo fora do movimento natural, uma curva longe da direção da realidade, na direção do nada. Todo mal procede, então, do desejo de um bem, tal qual o desejo de um pai sobre a segurança da família o faz desviar dinheiro da sua empresa³⁵¹.

Tomás salientou quatro males. (1) O mal absoluto (*malum simpliciter*) como uma abstração que não tem nenhuma referência na realidade, já que mal absoluto não é nada. (2) o "mal metafísico", o fato que seres criados, neces-

348. A bibliografia de Aquino, assim como de Agostinho e Lutero, é enorme. Para as edições dos trabalhos mais pertinentes e alguns modernos sobre o tratamento dele do Diabo e do mal, veja *Fontes de Consulta*. O *Summa theologiae* data de 1266-1273. O *Summa contra gentiles* tem sido datado variadamente: pode ter sido começado já em 1259 ou mais tarde em 1270. Veja T. Murphy, *The Date and Purpose of the Contra Gentiles*, *Heythrop Journal*, 10 (1969), 405-415. O *De malo* (DM) foi datado já em 1259-1268 e mais tarde como 1269-1272; veja O. Lottin, "La date de la question disputée 'De malo' de saint Thomas d'Aquin", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 24 (1928), 373-388.

349. SCG 4.39; 4.95; ST Ia.5.1: "bonum et ens sunt idem secundum rem" (as palavras "bom" e "natureza" significam a mesma coisa).

350. SCG 3.11: "todo mal está em uma coisa boa"; SCG 3.7: "o mal não tem nenhuma essência". SCG 1.71: "cognoscuntur mala per bona" (males só são conhecidos pelo bem que neles habitam); ST Ia.5.1-3, Ia.47-49, Ia.19.19, Ia.2.3; ST Ia.5.3.2: "nihil ens dicitur malum inquantum est ens sed inquantum caret quoddam esse, sicut homo dicitur malus inquantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus inquantum caret actione visus" (nada é chamado de mal na medida em que seja uma coisa, mas na medida em que falte algo, como um homem é chamado mau quando lhe falta virtude ou um olho ruim quando lhe falta a visão).

351. Tudo tem a sua natureza em Deus: ST Ia.48.1. O mal procede do desejo do bem: SCG 2.162, 3.10, 3.13-14; ST Ia.49.2, Ia.19.19.

sariamente, são menos perfeitos que Deus, porque tal situação é uma necessidade lógica. (3) Ele considera seriamente o mal da privação, uma culpa numa criatura do que deveria ter por natureza, como a visão, por exemplo, e (4) o mal do pecado, uma culpa do bem moral.

Plotino e Agostinho tinham discutido que o mal metafísico era inerente a qualquer Cosmos. Porque a energia de Deus é despejada no Cosmos na maior extensão, enche o Cosmos de uma plenitude de formas, a maior diversidade possível de criaturas. Isso significa que algumas criaturas são mais íntimas a Deus/realidade/bondade que outras. Para o grau de coisas que estão mais distantes de Deus, elas são menos reais, menos boas e então piores. Aquino rejeitou esta análise decisivamente. "Algo é chamado mau", ele disse, "só se causar dano." Não são necessariamente más as coisas que estão mais distantes de Deus que outras, não há mal que uma pedra não seja um peixe ou uma vaca não seja uma mulher. Só quando uma criatura é privada de algo propriamente pertencendo a isto é que podemos falar em mal. "Mal é o fracasso de um determinado assunto para alcançar sua total realidade." Cada criatura é naturalmente direcionada para se realizar completamente em Deus/ser/bem, e o mal é a medida da extensão que é bloqueada desta realização. Uma mulher surda não é completamente percebida, assim surdez é um mal em uma mulher.

Uma mulher que tem a audição prejudicada tem culpa de algo próprio e assim sofre uma privação, mas o fato de ela não possuir sua natureza angelical é uma mera negação, não uma privação. Dos dois, Aquino considera só o mal da privação³⁵². Contudo, Tomás se curvou à posição mais antiga discutindo que a diversidade do Cosmos também requer graus de corruptibilidade. Assim, um tipo de mal metafísico entra em jogo: tudo é criado bom, mas de algumas coisas parte a bondade mais que de outras³⁵³.

O centro do ensino do mal de Aquino é a privação. Cegueira é um mal, mas é culpa de visão, não qualquer coisa em si mesmo. Só a culpa de

352. SCG 3.11; 4.7; ST Ia.48.2: mal não é "sicut pura negatio sed sicut privatio" (mas como pura privação mas como negação). ST Ia.48.5: "Malum... est privatio boni" (Mal é privação do bem). ST Ia. 48.3: "Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali remotionem non habet, alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur" (Nem toda ausência de bem é um mal, a ausência do bem pode ser entendida como privação e como negação. Ausência do bem no senso de negação não é má, caso contrário coisas que simplesmente não existiram seriam coisas más, e outras só seriam más porque a elas faltou a qualidade apropriada para qualquer outra coisa. Mas a ausência do bem no senso de privação é um mal, como cegueira pode ser vista como uma privação de luz).

353. SCG 3.71; ST Ia. 48.2.

um bem que uma criatura deve ter naturalmente é um mal³⁵⁴. Cegueira em um jóquei é um mal, mas não a culpa de asas (porém desejáveis essas poderiam ser), porque visão é natural a um jóquei e asas não são. O problema com esta noção de mal como privação é que depende das categorias artificiais platônicas que não podem ser definidas significativamente. O que é o estado normal da água: líquido, sólido ou gasoso? É o gelo privado de liquidez, ou a água da piscina privada de sua solidez? E onde os limites estão? Não é normal para uma criança ser cega, mas é normal para ela faltar visão. As dificuldades na filosofia "realista" platônica mantida por muitos escolásticos conduziram nos recentes séculos ao falecimento da maioria das tais suposições. Alguns escritores modernos sugeriram definir o mal natural fora de existência, reservando o termo mal à culpa moral. Mas Tomás teve a coragem para reconhecer males naturais como reais.

Câncer é um mal porque causa sofrimento; definir o mal de tal modo que câncer não seja considerado tal, não alivia o problema do mal, desde que nos deixe com o câncer e o sofrimento que causa. Por exemplo, se Tomás tivesse definido cegueira como uma negação simples de visão em uma pessoa cega, em lugar de privação de visão em uma pessoa, poderia ter evitado uma armadilha platônica, mas ele se teria evadido do problema do mal de forma desmerecedora e de maneira sem sentido.

Mas como então reconciliar a existência de câncer com um Deus bom? Bem no começo da *Summa Theologiae*, Tomás admite que a existência do mal no Cosmos é o melhor argumento contra a existência de Deus³⁵⁵. Por isso ele se opôs às cinco provas racionais da existência de Deus e então retrocedeu ao problema de reconciliar a existência de Deus com o mal.

Deus é responsável pelo Cosmos inteiro. Nenhum outro princípio pode existir, nenhuma causa independente do mal ou *summum malum*. O mal total é inexistência total; não é nada. O Mal é, no final das contas, dependente do bem. Todo mal tem que ser baseado em algum bem, e o elemento do bem não faz isto completamente mal. Algo que existe é pelo menos bom pela extensão que existe. O Mal, enquanto não sendo nada, não pode causar nada, assim todo mal é causado por um bem. Os maiores males possí-

354. ST 1a.48.3: "subjectum mali sit bonum"; SCG 3.3-15; SCG 1.71: "malum non dicitur esse nisi in quantum est privatio boni" (a pessoa não chama algo de mal ao menos que seja uma privação do bem); DM 1.1: "malum... non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius boni" (o mal não é nada em si mesmo; é a privação de um certo bem); ST 1a.49.1: "malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi" (mal é a falta de um bem que a criatura deveria ter de acordo com a sua natureza).

355. ST 1a.2.3: "videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrarium fuerit infinitum totaliter destruetur aliquid. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est" (parece que Deus não existe, se qualquer contrário é infinito, destrói seu contrário. Mas Deus é definido como bom. Assim se Deus existiu, mal não. Mas o mal existe. Então Deus não).

veis, sendo piores, buscariam sua própria destruição absoluta e assim pereceriam. Deus que é infinito aniquila seu oposto totalmente, de forma que isto não mais exista. O Diabo não pode ser, então, uma entidade independente de Deus. Ele deve ser um ser cuja essência vem de Deus e é basicamente bom, não importa o quanto pervertido³⁵⁶. Tudo o que existe ou acontece no Cosmos é o resultado direto da vontade de Deus, excluem-se só os atos morais voluntários das criaturas. Nenhum destino cego existe, nenhuma chance, nenhum evento fortuito³⁵⁷. Até que ponto Deus é responsável por cada categoria de mal?

Já que o "mal metafísico" não é realmente mal, a pergunta é: até que ponto Deus é responsável pelo mal natural e pelo mal moral?

Todo mal tem uma causa³⁵⁸. Usando condições aristotélicas, Tomás argumenta que ao mal culpa uma causa formal ou final, enquanto não sendo nada em si mesmo, mas tem uma causa material — o bem no qual reside — e uma causa eficiente — o agente que tira o defeito. Mal natural sempre tem uma causa natural. Qualquer defeito na natureza é causado por algum outro defeito precedido na natureza. Parece que Deus é no final das contas a causa de tais defeitos. Mas estes defeitos só são acidentais por produtos do bem. Bactérias só causam sofrimento em outros por acidente: elas são boas em si. Um pedregulho, bom em si mesmo, causa mal por acidente rolando sobre um carro que passa. Deus nunca deseja o defeito, o mal, mas só o bem no qual reside. Pode ser dito que Deus só é a causa do mal natural por acidente. Não tendo nenhum defeito nele, Deus não pode ser a causa imediata. Ele não deseja nenhum mal; contudo ele também não quer fazer

356. SCG 3-15; ST 1a.49.2-3.

357. ST 1a.22.2. Tomás interpretaria teorias modernas de movimento fortuito como Einstein fez: que algum princípio de causa tem que estar operando dentro ou através do que parece ser fortuito. Esta não é uma suposição da teoria de quantum, mas nada na teoria de quantum sugere que casualidade pode não ser compatível com a ordem. A idéia de casualidade é, como todas as outras idéias, um produto da mente humana e simplesmente descreve uma situação na qual alguém não observa agora (e possivelmente nunca pode) cientificamente a causa com certeza de eventos (por exemplo, a emissão de partículas alfas de um núcleo atômico) e então a descreve como acaso e transações com eles só estatisticamente. Casualidade é uma declaração sobre a limitação dos poderes do observador em lugar de uma declaração sobre a natureza do Cosmos. Ambas as declarações que o universo é ordenado e propositado (um Cosmos) e que não é (naquele caso é um caos) são compatíveis com a casualidade. Mais adiante, eventos aparentemente fortuitos produzem uma ressonância, de forma que casualidade em um nível de micro sempre parece produzir ordem tornado mais alta, como qualquer um sabe usando operações de xis ao quadrado. Ciência pode ou nunca poderá descobrir um princípio que opera atrás de casualidade aparente. Em todo caso, teologia não tem nenhum problema com casualidade, por isto não faz e não pode contradizer a idéia de um princípio administrativo. Meu obrigado para Charles Musès e David Darwazeh por discutirem este problema comigo.

358. ST 1a.49.1: "omne malum aliquo modo causam habet."

o mal desaparecer. O que Ele faz então é permitir que o mal aconteça para um maior bem; a providência d'Ele extrai bondade de toda maldade³⁵⁹. A habilidade de perecer e a corruptibilidade das criaturas são necessárias em um Cosmos diverso para expressar e refletir seu criador divino completamente. Um Cosmos no qual nada for perecível seria estático e monolítico. A aranha não pode viver sem comer a mosca; a doninha perece a menos que devore o rato. "Contar isso ao rato" não é uma réplica adequada, porque a teoria leva o sofrimento do rato completamente em conta.

Simplesmente não é possível construir um Cosmos que explode de vida e vigor sem corruptibilidade e habilidade de perecer e o sofrimento que ele requer³⁶⁰.

O Deus de Tomás, então não deseja o mal natural, mas ele aceita isto como um preço necessário para a existência do Cosmos. Vale esta existência com tanto sofrimento, ou este sofrimento é compatível com a idéia de um Deus bom? Tomás assumiu assim. Nem todo mundo concorda. Mas remover Deus da equação não evita o problema do mal. O argumento contra a existência de Deus não esbarra só em Deus, mas em todas as idéias de um Cosmos, um Universo que é de qualquer forma racional, ordenado ou útil. Nenhum princípio ordenadamente cósmico poderia produzir um universo rachado. O argumento do mal, se for válido, destrói a noção de todos os princípios cósmicos, não só o que chamamos de Deus³⁶¹. Destruir toda a ordem e princípio faz todos os julgamentos de valor se tornarem completamente subjetivos. Isso nos deixa sem razão qualquer para condenar um campo de extermínio ou um xerife atormentador de negros. E então uma coisa curiosa acontece: o argumento original é destruído por um paradoxo. Se nenhuma ordem ou propósito existe, todos os valores humanos e aspirações são absurdos, e o bem e o mal só existem como subjetivo construído nas mentes humanas. Já que o mal não existe objetivamente, não pode ser deduzido o anúncio contra a existência de Deus. O argumento do mal é circular e inválido. Alguém ainda pode negar qualquer ordem no Cosmos e assim a existência de Deus, mas não pode logicamente usar o argumento do mal contra a existência de Deus. Por outro lado, mantendo a existência de Deus, tem-se que oferecer uma explicação para a existência do mal

359. ST Ia.49.1.3: "unde numquam sequitur malum in effectum, nisi praeexistat aliquod aliud malum in agente vel materia" (nenhum mal é efetuado sempre a menos que um pouco de outro mal existisse no agente e/ou no material). CS 2-46; ST Ia. 19.9: "Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum" (Deus nem deseja que o mal seja feito ou não, mas ele permite que seja feito para o bem maior). Cf. ST Ia. 2.3.

360. ST Ia.46.1.3, Ia.47.1, Ia. 65.21; CS 1.39.2; 1.46.1.3.

361. E. Harris, *The Problem of Evil* (Milwaukee, 1977), pp. 4-5: "um mundo que gera seres humanos que buscam cumprimento dos fins avaliados, contudo implacavelmente frustra os desejos deles [é irracional]. Quaisquer aspirações humanas devem ser absurdas e antinaturais... ou... isto deve ser um mundo perverso."

natural, e a resposta da privação Tomás não faz; para isto é possível conceber um Cosmos diverso que contém e limita sofrimento a uma extensão muito maior que faz esse Cosmos. Por exemplo, o rato poderia não ter que sofrer lágrima ou dor, mas em vez disso poderia sentir-se feliz ao se oferecer para a doninha.

O mal moral (culpa) levantou outras incongruências³⁶². Tomás quis afirmar por um lado que tudo num universo ordenado tem uma causa, mas por outro lado ele quis afirmar o livre-arbítrio e perdoar Deus da responsabilidade dos pecados.

A primeira tendência o levou a afirmar que o mal moral era uma forma de privação e que algum defeito na vontade ou no intelecto deve ser a causa do pecado. (Isso o levou a misturar, como tinha feito Agostinho, ontologia e moralidade.) A virtude nos traz a realidade, atualização e felicidade; o pecado nos leva para o nulo. Mas se um defeito na vontade ou no intelecto causa o pecado, qual é a causa do defeito? A resposta tem que ser qualquer outro defeito ou Deus³⁶³. A segunda tendência conduziria a outra direção: Deus não pode, em qualquer sentido, ser causa de pecado. Pecado não é causado por Deus ou por qualquer condição prévia, mas por um ato livre da vontade. Agora, vontade (*voluntas*) é naturalmente orientada na direção de Deus, mas em criaturas intelectuais e racionais, *voluntas* tem um anexo, livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) que pode afirmar, suspender ou ignorar o movimento natural de *voluntas*. Mal moral, pecado, é o que todos conhecem como livre escolha pelo mal³⁶⁴.

Aquino buscou reconciliar estas duas tendências. Para resolver o problema, ele precisou isolar um defeito que era voluntário (caso contrário teria uma causa na natureza), mas não o mal em si mesmo (para então isso vir a ser o pecado e requerer uma causa). Sem essas qualificações, tudo resultaria num recuo infinito de causas e não ofereceria nenhuma solução. Ele achou o que queira na recusa deliberada de uma criatura livre para considerar a regra, medida e harmonia do Cosmos de Deus. Esta recusa é completamente livre, mas não é um pecado, já que só um ato pode ser um pecado. É uma negação simples, não uma privação; é livre, não arraigada na natureza. Este defeito sem causa pode, então, causar o pecado, que é uma ação má que o desejo toma quando estiver se recusando a considerar a regra. A solução é brilhante, mas em perspectiva funciona menos que a insistência simples de Anselmo em não existir nenhuma causa para peca-

362. Tomás distinguia entre poena, uma privação em uma criatura moralmente livre que não procede de escolha, por exemplo, falta de habilidade analítica, e culpa, uma falta envolvendo a escolha livre da vontade. ST Ia. 48.5: "culpa habet plus de ratione mali quam poena" (culpa é mais propriamente mal que poena). A propósito, o poena de Aquino só se aplica a defeitos em criaturas racionais, não nas mais baixas criaturas.

363. DM 1.3-4, 16.2; SCG 3-4, 3.16.2; ST Ia.1.1-5, Ia.1.1.75-80.

364. ST Ia.1.1.6-17 (esp. 13.6), Ia.1.1.78.1, Ia.1.1.79.1.2; SCG 3.10.

do. A decisão voluntária de pôr a regra de lado pode ser vista como mal (entretanto, não tão completa no mal como o ato que segue); não só a razão, mas a condenação de Jesus dos pecados "no coração" apoiaria tal visão. Na solução de Aquino, Deus não é responsável pelo mal moral, porque este é a livre-arbítrio e direta do agente. A predestinação de Deus e a Sua providência governam o Cosmos inteiro, mas o Seu plano providencial engloba o livre-arbítrio e suas consequências³⁶⁵.

Aquino foi incoerente em relação à pergunta se anjos poderiam pecar naturalmente. Deus não pode pecar por definição; criaturas sem intelecto ou razão não podem pecar, porque a elas culpa livre-arbítrio; mas humanos (criaturas livres, racionais) e anjos (livres, criaturas de intelecto) são capazes de pecar³⁶⁶. Tinha Deus confirmado todos os anjos e humanos na Sua graça, de forma que o pecado não poderia existir, a liberdade teria sido uma fraude, e, a menos que houvesse livre escolha para fazer o bem, a moral seria então outra fraude³⁶⁷. Anjos são capazes de pecar naturalmente. Anjos veteranos não podem pecar, porque eles são espíritos puros e assim não sofrem nenhum defeito no intelecto. Humanos distintos, criaturas racionais que precisam idealizar coisas, criaturas puras de intelecto *conhecem as coisas seguramente através da intuição imediata*. Anjos não podem pecar tão naturalmente³⁶⁸. Tomás poderia ter solucionado o dilema aplicando aos anjos a explicação do livre-arbítrio do pecado que ele usou para a humanidade. O Diabo poderia saber que era apropriado seguir o desejo de Deus já escolhido a colocar tudo de lado de qualquer maneir-

365. DM 1.3, 16.2.4-7; SCG 3.71-73, 159, 163; ST 1a. 22-23. Aquino aqui se opõe à visão subjetiva de Abelardo e insistiu que o pecado envolveu uma ação e uma coisa má em si, mais propriamente que um motivo somente (ST 1a.11ae. 19-20). Veja J. F. Dedek, *Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas*, *The Thomist*, 43 (1979), 385-413.

366. Porém, anjos de corpos necessitados não são tentados por paixões corporais. ST 1a.59.4, 63.1; CS 2.5.1.1, 2.3.1.1-2, 2.8, 4.44.3; SCG 4.90.

367. Demônios (anjos caídos) podem pecar: SCG 3.108-110. Uma minitempestade explodiu entre Thomistas no ano de 1950 sobre o assunto da habilidade de pecar dos anjos, alguns firmemente tentando achar uma consistência subjacente. Mas Tomás estava discutindo duas linhas adversárias de pensamento. Veja, por exemplo, C. Courtes, "La peccabilité de l'ange chez Saint Thomas", *Revue thomiste*, 53 (1953), 133-163; A. Hayen, "Le péché de l'ange selon Saint Thomas d'Aquin", *Teoresi*, 9 (1954), 83-176; Philippe de la Trinité, "Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit", em Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satanás* (Paris, 1948), pp. 44-97; Philippe de la Trinité, "Réflexions sur le péché de l'ange", *Ephemerides carmeliticae*, 8 (1957), 44-92; J. de Blic, "Saint Thomas et l'intellectualisme moral à propos de la peccabilité de l'ange", *Mélanges de science religieuse*, 1 (1944), 241-280; J. de Blic, "Peccabilité de l'esprit et surnaturel", *ibid.*, 3 (1946), 163. O Diabo era um anjo, talvez o mais alto: DM 16.3-4; CS 2.3-11; ST 1a.63.7. Uma substância puramente intelectual, ele foi criado bom na sua natureza e com livre-arbítrio.

368. SCG 3.108-110.

ra, por nenhuma razão diferente do que por malícia. Ao invés disso, Tomás usou outro, desnecessariamente complexo, caminho. O Diabo não pôde pecar naturalmente, mas ele pôde pecar sobrenaturalmente³⁶⁹. Deus presenteou Lúcifer com a graça sobrenatural que teria conferido beatitude a ele.

Tendo o intelecto perfeito, Lúcifer sabia bem que isso era melhor que qualquer felicidade natural, mas ele escolheu colocar a consideração longe do bem mais alto e agir na ausência daquela consideração. Este era o pecado dele³⁷⁰.

O pecado do Diabo tem conteúdo e qualidade. O conteúdo é a escolha dele de rejeitar o livre presente de Deus de graça sobrenatural para procurar felicidade natural. Era impossível que o Diabo, um dos anjos mais altos, devesse acreditar que pudesse se igualar a Deus de fato. Ele quis ser como Deus, não no sentido de ser igual ao seu criador, mas no sentido de ser livre para comandar a sua própria salvação, obter a beatitude pelos seus próprios poderes, e imediatamente, no momento ele quis isso. Deste modo ele desejou ser independente de Deus. Duns Scotus discordou, questionando que o Diabo poderia ter desejado ser igual a Deus embora ele soubesse que não poderia ser. Se eu vou roubar um banco, mas volto atrás porque julgo que não posso ter sucesso, este ato suspensivo de minha parte é completamente pecador. A vontade do Diabo de se igualar a Deus, só contida pelo seu conhecimento de que não poderia ter sucesso, era completamente pecadora.

A qualidade do pecado do Diabo é o orgulho, que repousa no desejo de ter felicidade pelos seus próprios recursos para ser como Deus, sendo o mestre do seu próprio destino, e não dever gratidão a Deus. Novamente Duns objetou, discutindo que, embora o pecado do Diabo tenha envolvido orgulho, também envolveu os outros pecados, principalmente cobiça. Lúcifer amou a si próprio além de toda a ordem e razão³⁷¹.

369. ST 1a.58.5: "et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt" (os anjos não podem pecar naturalmente, mas eles podem pecar em relação a coisas sobrenaturais). DM 16.3: "peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturale, sed secundum aliquid super-naturale" (o pecado do Diabo não se relacionou à ordem natural, mas à ordem sobrenatural). Aquino definiu o sobrenatural nitidamente (não como o uso indistinto de hoje): é qualquer coisa que vai além do que é próprio à natureza de uma criatura. Anjos e demônios não são sobrenaturais, mas uma parte da natureza. Ainda, Deus pode lhes dar a graça sobrenatural, isto é, graça que transcende os poderes naturais deles.

370. ST 1a.63. 1-4: "non cum ordine debitae mensurae" (não dentro da ordem da medida devida).

371. Orgulho trouxe a inveja de Deus e da humanidade. ST 1a.63.2: "nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiae"; ST 1a.63.3: "voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei

O pecado de Lúcifer não aconteceu no momento da criação, por isso o seu livre-arbítrio não permitiria nenhuma extensão, e Deus seria responsável por criar o pecador.

Deve ter acontecido, então, depois da demora de um momento, quando o anjo percebeu que ele não era Deus, que o seu ser dependeu de Deus, e que ele teve que escolher aceitar este estado de dependência ou não³⁷². Isto é uma extrapolação astuta da experiência humana. A raiva que acontece quando descobrimos primeiro que não somos Deus — que nossa necessidade da vontade não seja feita, que seremos repugnados e ignorados, que vamos morrer — é a rebelião primitiva. Só entre as criaturas deste planeta, nós os humanos estamos atentos que não somos um com o Cosmos, e é nesta atenção que repousa nossa alienação.

Aquino, junto com Cassiano, Gregório, o Grande, Rupert de Deutz, e mais outros escritores medievais, interpretaram o capítulo XII do Livro da Revelação para explicar que depois do pecado de Satanás uma guerra começou no céu, com os anjos justos sob a liderança de Miguel, o Arcanjo, contra o Diabo e os outros anjos renegados. Porém, esta opinião teológica dominante não foi refletida nos jogos de mistério que retrataram a expulsão dos demônios, como sendo efetuada pela ordem simples da divindade. Uma visão alternada era que a guerra referida na Revelação se aplica à luta da Igreja contra tiranos mundanos. Mas a guerra no céu se tornou a visão padrão da teologia e da literatura posterior, notavelmente pelo *Paraíso Perdido* de Milton³⁷³.

O Diabo, bastante abstrato em Tomás, só é responsável por outros males no Cosmos de um modo indireto. A ação do Diabo em nós só é externa. Ele pode persuadir e nos tentar, mas ele nunca pode penetrar em nossa liberdade nos fazendo pecar. Ele pode compelir seu corpo por força externa, mas nunca pode fazê-lo consentir ao mal. Considerando que o Diabo persuade outras criaturas para pecar, ele pode ser chamado de

dispositionem (ele quis obter a sua felicidade pelos poderes da sua própria natureza, sem a ajuda divina, como Deus desejou isto). ST 1a. 13: os únicos dois pecados dos quais anjos são por natureza capazes são orgulho e inveja. CS 2.5.1, 2.21.1: orgulho e inveja. A discussão de Duns do desejo de Satanás de ser igual a Deus está em Reportata Parisiensia, 2.6.1 e no seu Comentário nas Orações, 2.4.7. Duns divide atos de vontade em dois tipos: (1) simplex, no qual uma pessoa deseja a ação, outra pessoa acredita, outra pessoa pode realizar; este é um ato eficaz; (2) cum conditione, no qual uma pessoa deseja a ação e outra pessoa não pode ou pensa que não pode realizar. Em Reportata, 2.6.2, Duns discute que o elemento principal no pecado de Lúcifer era a luxúria, no qual ele se amou desordenadamente.

372. ST 1a.56.3; ST 1a.63.5-6: "in primo instanti omnes fuerunt boni, sed et in secundo fuerunt boni a malis distincti" (no primeiro momento todos os anjos eram bons, mas no próximo momento os anjos bons e maus estavam separados uns dos outros).

373. ST 1a.63-68. Veja S.P. Revard, *The War in Heaven* (Itaca, 1980).

uma causa indireta do pecado, mas esta é só uma maneira de falar; para o próprio pecador ou pecadora sempre é uma causa direta desmotivada do pecado. O Diabo então não é necessário para explicar o ato do pecado. Além disso, ele não é nem mesmo necessário para explicar a tentação. Se o Diabo não existisse, a humanidade ainda estaria sujeita às tentações de pecar devido às paixões do corpo³⁷⁴. Tendo já mostrado que o princípio do mal independente de Deus não pode existir, a lógica de Tomás o conduz a um ponto em que um ser mau dependente de Deus também é desnecessário para explicar o mal.

A Bíblia Cristã e a tradição pedem a crença no Diabo, mas não requerem uma razão natural e lógica.

Sendo um cristão, Tomás não pôde duvidar completamente da existência de um ser afirmada pela tradição cristã. Mas se ele não é a causa do pecado, qual é a função do Diabo? A resposta de Tomás é que ele é o "cabeça" (*caput*) de todas as criaturas más, o chefe deles, o príncipe, a regra, e o senhor³⁷⁵. Não só é o líder deles, mas os incorpora em um estando com ele. Como os crentes são os membros do corpo místico de Cristo, unidos com ele na graça, assim os pecadores são os membros do corpo místico de Satanás, unidos com ele em alienação. Não o princípio ou a causa do mal, Satanás é o foco e unificador da força de todo o mal³⁷⁶.

Foram castigados o Diabo e os outros anjos caídos assim que pecaram. Eles foram expulsos do céu para o mais baixo ar e para debaixo da terra. O coração do castigo deles é a consciência deles, de que são privados da união natural com Deus³⁷⁷.

374. ST 1a.114.3; ST 1a.11ae.80: "manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitat rem inducere homini ad peccandum" (é claro que o Diabo não pode levar, de forma alguma, um ser humano ao pecado).

375. ST 111a.8. 7: "omnium malorum caput est diabolus, in quantum illum imitantur" (o Diabo é o "cabeça" de todos os malfetores na medida em que eles o seguem). ST 111a.8.8: isto também se aplica ao anticristo que é uma manifestação do Diabo; os dois realmente são os "cabeças" do mal: "antichristus est membrum diaboli, et tamen ipse est caput malorum. Diabolus et antichristus non sunt duo capita sed unum."

376. ST 1a.63.8: Lúcifer não faz os outros anjos pecar; ele os induz, mas a escolha deles é própria deles ("non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens"). Anjos caídos como demônios: CS 2.6.1, 2.8.1. Eles formam uma hierarquia infernal: ST 1a. 109; CS 2.6; 2.9. Lúcifer induziu, mas não causou o pecado original entre humanos: ST 1a.11ae.81-85, 11a.11ae. 163.1. Veja J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel* d'après S. Thomas (Paris, 1930); O. Magrath, *St. Thomas' Theory of Original Sin*, *The Thomist*, 16 (1953), 161-189.

377. ST 1a.64. 3-4. Alguns estão agora no inferno a atormentar o maldito; alguns estão no ar a tentar a humanidade; ao término do mundo depois do julgamento eles serão todos confinados no inferno. SCG 4.90; CS 2.8, 4.43: embora incorpóreos, os demônios podem sofrer no fogo, porque Deus os põe sob o seu poder. Em todos estes pontos Tomás misericordiosamente parece ter tido pouco interesse, e os seus argumentos são superficiais.

Uma vez que a escolha dos anjos é feita, eles não podem inverter isso. Os anjos que escolheram aceitar o livre presente da graça de Deus sempre são confirmados na beatitude e são incapazes de pecar. Lúcifer e os seus seguidores sempre são malditos e nunca podem ser salvos³⁷⁸. Tomás passou depressa sobre os argumentos mais velhos desta posição para alcançar o seu próprio argumento: humanos são criaturas racionais que confiam no senso e na razão, anjos são seres puramente intelectuais que agarram a verdade intuitiva e imediatamente sem a necessidade do senso ou razão.

Conseqüentemente, a compreensão deles da situação era absolutamente completa no primeiro momento. Nenhuma informação nova pode atingi-los pelo senso, argumento ou qualquer outra faculdade. Como eles sabem tudo aquilo que podem saber, e como fizeram a escolha na luz completa daquele conhecimento, literalmente nada pode acontecer para mudar as suas mentes³⁷⁹. É aqui que o argumento do sobrenatural em lugar da escolha natural dos anjos se encaixa. Uma objeção é que se os espíritos puros forem incapazes de mudar, eles teriam escolhido o mal em primeiro lugar. Naquele evento, claro que os anjos não teriam tido livre-arbítrio. Mas o argumento sobrenatural de Tomás o leva mais adiante. É verdade que inicialmente os anjos não puderam naturalmente pecar, já que o intelecto deles manteve a situação e o *voluntas* deles apontou para Deus. Mas Deus lhes ofereceu uma escolha além da natureza que permitiu que o *liberum arbitrium* deles entrasse em jogo. A solução mais simples que o *liberum arbitrium* dos anjos sempre é realmente livre e poderia mudar a qualquer momento teria violado a tradição antiga de que Satanás não pode ser salvo. Uma vez estabelecido no pecado, anjos maus e humanos malditos vivem com total desprezo pela justiça e alegria e em ódio ardente pela felicidade desses que esperam pela glória. Eles detestam tudo o que é bom ou real e tentam enfraquecer isso no vazio³⁸⁰.

378. ST 1a.62.8; ST 1a.64.2: "*malī vero peccantes sunt in peccato obstinati*" (os anjos maus que pecaram estão presos ao pecado deles).

379. ST 1a.64.2. Nisto eles são como as almas dos humanos depois da morte que são igualmente imutáveis na escolha porque nenhuma informação sensória ou racional nova pode vir às mentes deles que são agora espíritos puros (SCG 4.93-95). Para os argumentos mais velhos, veja ST 1a.11ae.80: "*peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam proutatem ad peccandum ex praecedenti suggestionē causam*" (ninguém tentou o Diabo, e não havia nenhuma causa precedendo; os demônios também não podem ser salvos por Cristo, desde que os méritos dele só se aplicam à sua própria espécie, a humanidade).

380. CS 4.50.2.1: "*in damnatis erit perfectissimum odium... Mali de omnibus bonis dolebunt; unde et felicitas sanctorum considerata eos maxime affligit*" (no maldito existe um ódio perfeito. O mal se ressent de toda coisa boa, e a felicidade dos santos os ofende particularmente).

A teoria da salvação de Tomás estava baseada em Anselmo. Salvação envolvida em satisfação oferecida a Deus e restauração da humanidade à comunhão com Deus. A Paixão de Cristo nos livrou do poder que Deus, que permitiu ao Satanás brandir como resultado do pecado original, mas o Diabo nunca teve qualquer direito sobre nós. As condições resgatam e a redenção pode ser usada, Tomás disse, assim como entendemos, que é a Deus que Cristo paga as nossas dívidas e não ao Diabo³⁸¹. Este argumento era uma reconciliação efetiva do sacrifício e da teoria do resgate, e, uma vez mais, o Diabo não era uma parte integrante da solução.

A sombra da velha teoria do resgate arruinou a idéia dramática da perturbação do inferno em que o Cristo esmaga os portões para livrar as almas da morte. Se Satanás não tivesse direito sobre a morte, então Deus não teria necessidade para combater à boca do inferno. No entanto, a imagem da perturbação foi mantida assim poderosamente na imaginação que persistiu até tempos relativamente modernos, reforçada pela, também popular, imagem de Cristo como chefe militar/feudal vitorioso *Christus victor*³⁸². Alguns escritores mais recentes tinham discutido a posição liberal de que Cristo orou aos pagãos falecidos no inferno e assim livrou todas as almas boas que tinham vivido e morrido antes do seu advento. Abelardo teve até mesmo uma visão mais liberal de que os pagãos justos foram todos iluminados e salvos pela Palavra durante suas vidas³⁸³. A maioria dos escolásticos, porém, como Peter Lombard e São Bernardo, teve uma visão mais estreita, e assim fez Aquino. Só esses que acreditaram no Messias poderiam ser salvos, e isso significou que só os hebreus antigos tinham sido fiéis à convenção. Os pagãos bons, até mesmo os filósofos, não estão entre os salvos, entretanto eles foram providos sob a doutrina do limbo com uma quieta e digna vida depois da morte, privados da beatitude, contudo livres de cuidado. Assim Vergil que guiou Dante pelo inferno e purgatório não pôde subir com ele ao céu³⁸⁴.

Tomás não pôde solucionar a inconsistência antiga do pensamento cristão entre a idéia de que a Paixão de Cristo quebrou o poder de Satanás

381. ST 111a.49.2; CS 3.19.1; SCG 4.39-42; ST 111a.48: "*et ideo per respectum ad Deum iustitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum... Non erat pretium solvendum diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostrae redemptionis, non dicitur obtulisse diabolo, sed Deo*" (o homem teve que ser resgatado com respeito à justiça de Deus não com respeito ao Diabo. O preço teve que ser pago a Deus, não ao Diabo. Então Cristo ofereceu o sangue dele, o preço de nossa redenção, a Deus, não ao Diabo).

382. G. Aulén, *Christus victor* (Paris, 1949).

383. Sic et non 84. Veja R. V. Turner, "*Descendit ad Inferos: Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just*", *Diário da História de Idéias*, 27 (1966), 173-194.

384. ST 111a.52. Limbo é o círculo mais alto do inferno.

e a observação de que o pecado e o mal continuam. Ao Diabo é permitido tentar e nos castigar como antes. Ainda a Paixão de Cristo protege todos que têm fé nele, assim os esforços do Diabo para tentar o crente são em vão³⁸⁵. Uma solução poderia ter sido achada em uma extrapolação da posição de Abelardo. Aquele Deus era encarnado em um lugar particular e o tempo não tem importância. Cristo morreu para todos os seres humanos onde quer que eles estejam no espaço ou no tempo. O sacrifício dEle foi construído no plano da salvação para toda a eternidade, e afeta esses que vieram depois da encarnação não mais do que os que vieram antes.

Assim nenhuma razão existe para esperar uma melhoria no comportamento humano depois da Encarnação que afeta todo o tempo e espaço.

Demônios atacam os humanos para embarçar o reino de Deus. Embora eles possam realmente em alguma ocasião fazer um bem pequeno para alcançar um mal maior, eles sempre pretendem o mal. Deus lhes permite justamente nos tentar e castigar, entretanto o Diabo não pode causar pecado, mas ele encoraja isso em todos os lugares. Todo pecador ajuda o Diabo na guerra dele contra Deus e a humanidade, e todo pecador, se ele conhece ou não isso, é um criado de Satanás³⁸⁶. Todas as ações do Diabo estão sujeitas à permissão de Deus e à limitação das leis naturais. O Diabo não pode fazer nada que viole o processo natural; ele não pode transformar um príncipe em um sapo. Mas ele trabalha com a natureza, iludindo a mente, sugestionando ilusões interiormente ou formando ilusões externas observáveis pelos sentidos. Para nos tentar ele pode usar objetos materiais externos como ouro ou bens imóveis, ou atuar por meio de materiais internos como os membros corporais e os fluidos. Embora não tenha nenhum corpo, o Diabo pode assumir um corpo pelo qual possa (por exemplo) ter relações sexuais, entretanto nem como *incubus* nem como *succubus* ele gera descendência. Ele também pode possuir o corpo da vítima durante um período de tempo, entretanto nunca pode prejudicar o livre-arbítrio ou consciência do posseso. Até mesmo os maiores filósofos podem ser conduzidos pelas suposições do tempo deles para transgredir os limites do bom julgamento³⁸⁷.

385. ST 111a.49; CS 3.19.1.

386. ST 1a. 114, 1a11ae. 80. 2-3; ST 1a.65. 1: o Diabo é o senhor deste mundo, não no sentido do universo, mas no sentido que esses que conduzem uma vida mundana lhe servem ("non creatione, sed quia saeculariter viventes ei servant").

387. CS 2.8.1 sobre incubi e succubi; SCG 2.154; ST 1a.57, 1a. 110-114, 111a.43.2; DM 16.9. No início do século XX, quando o tomismo era a filosofia semi-oficial da Igreja Católica, um debate acalorou-se entre tomistas e antitomistas na pergunta da responsabilidade de Tomás da moda da bruxa. Agora que a fumaça clareou é evidente que o debate era tolo desde o começo. Tomás avançou claramente sobre comprimentos absurdos descrevendo o trabalho dos demônios, mas ele fez não mais que seguir uma antiga tradição que remonta aos primeiros padres. A teologia cristã que suportou convicções da bruxa não era uma invenção de Aquino.

As soluções dos escolásticos para as perguntas antigas da diabolologia eram de longe muito engenhosas. Elas nos levam a um reino que paradoxalmente combina abstração com detalhe total. Isso vai longe, além das experiências humanas que provocaram a idéia do Diabo, para começar. Nossa experiência é da presença de algo escuro, cruel, idiota e destrutivo na depressão de nossas mentes e nos lugares secretos das estrelas, enfurecendo-se para a ruína. Os escolásticos nos apresentam com um intelecto puro, deixando de lado a regra da ordem para um momento fatal. Pode isso explicar sobre o molestador de criança que eu ouço no rádio, enquanto escrevo este parágrafo, que estuprou uma criança de quatro anos e cortou a garganta dela? Eles também nos apresentam como demônios rindo silenciosamente que humilham pessoas sonolentas como *incubi* e *succubi*. Isso pode explicar a magnitude de algo que pode muito bem destruir a terra com armas atômicas? Para um conceito continuar vivendo ele tem de responder às percepções humanas; aqui isso quase deixa de fazê-lo. Os artistas e místicos puderam compreender a realidade diabólica mais intensa e convincentemente.

LÚCIFER NA ARTE E LITERATURA DA ALTA IDADE MÉDIA

Arte e literatura seguiram, ao invés de conduzir, a teologia do Diabo. Contudo, elas aumentaram dramaticamente e fixaram certos pontos na tradição. O esforço para criar uma unidade artística, fazer uma boa história e desenvolver um enredo convincente conduziu a um enredo de alguma forma mais coerente que o dos teólogos. O Diabo entrou por vários movimentos de declínio e revivificação na Idade Média central e no final dela. O desvanecimento de Lúcifer na teologia dos séculos XII e XIII foi proporcionado pelo crescimento de uma literatura baseada em preocupações seculares como feudalismo e amor elegante, e depois pelo crescimento do humanismo que atribuiu o mal a motivações humanas, mais que às maquinações dos demônios. Assim, muitos dos maiores escritores e trabalhos — Chrétien de Troyes, Wolfram von Eschenbach, Hartmann von Aue e Chaucer; o *Chanson de Roland*, o *Nibelungenlied*, e *El Cid* — normalmente trataram o Diabo de maneira superficial ou como uma metáfora para os vícios ou males em geral. Por outro lado, o Diabo colorido e concreto dos padres do deserto, de Gregório e de Aelfric permaneceu vivo na literatura de homilias, na poesia e no drama que utilizaram homilias, liturgias e teologia. O triunfo do nominalismo do livre-arbítrio nos séculos XIV e XV e a terrível fome e pestes do mesmo período fizeram do Diabo uma figura intensamente ameaçadora em boa parte da arte e literatura medieval antiga³⁸⁸.

388. Pouco material existe para permitir mais que uma pesquisa sobre Diabo na arte e na literatura do período de 1100 a 1500. A pessoa pode levar só amostras representativas e se lembrar que esta é uma história da personificação do mal, não um estudo de arte, poesia e teatro em si. Não há nenhuma condição para incursões nas selvas de tópicos relacionadas como a arte de Bosch, o desenvolvimento do inferno, do limbo ou do purgatório, o anticristo, ou a tradição da visão da literatura. No anticristo, veja R. Emmerson, *The Antichrist in the Middle Ages* (Seattle, 1981), cap. 4, *Antichrist in Medieval Art e cap. 5, Antichrist in Medieval Literature*. Na visão da literatura veja D. D. R. Owen, *The Vision of Hell* (Edimburgo, 1970); para purgatório ver J. LeGoff, *The Birth of Purgatory* (Chicago, 1982).

As artes pictóricas seguiram a teologia menos de perto que a literatura. Artistas pictóricos tendem a pensar menos em condições conceituais que poetas ou filósofos, e a forma do Diabo depende em parte dos materiais usados: na escultura, um humano ou forma de quase-humano é mais fácil retratar que um pequeno e preto diabinho; nos limites espasmódicos de um manuscrito iluminado o diabinho é mais fácil; nenhum marfim mostra um diabo preto. Teologia e literatura permitiram uma distinção cuidadosa a ser feita entre o Diabo e os demônios; na arte onde distinções teológicas precisas são difíceis de fazer, a amalgamação dos dois é comum³⁸⁹.

Esforços para localizar o desenvolvimento das representações artísticas do Diabo não rendem nenhum resultado claro. Tendências são principalmente locais no tempo e no espaço e freqüentemente se contradizem. Até o século XI o Diabo foi retratado geralmente ou como um humano ou como um duende, e esta tendência persistiu na arte bizantina. No Ocidente, começando na Inglaterra aproximadamente no ano 1000 e se espalhando para a Alemanha, aproximadamente no ano 1020 e além, o Diabo tende a ser uma combinação monstruosa de humano e animal. O grotesco foi trazido a padrões artísticos nos séculos XV e XVI por Derek Bouts, Van Eyck, Hans Memling, Hieronymus Bosch, Pieter Brueghel, Jan Mandyn e Peter Huys.

Como foi compreendido, o trabalho grotesco de Bosch e outros não é nenhuma perversidade, mas uma exploração da psicologia do inconsciente em condições religiosas mais tradicionais, em termos dos monstros e demônios. Também é uma declaração moral do problema do mal: Bosch retrata este mundo como um espelho do inferno no qual o pecado, a estupidez e a futilidade é que regem³⁹⁰. Bosch permaneceu na tradição didática medieval da arte. E isso levanta a pergunta do endiabrado na arte. Arte "endiabrada" pode ter dois significados: o retrato do endiabrado por artis-

389. Eu sigo escritores mais treinados em história de arte que eu, com especial agradecimento a Joyce Galpern, Kris Haney, Ellen Schiferl e outros. Veja B. Brenk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends* (Viena, 1966); B. Brenk, "Teufel", *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 4 (1972), 295-300; F. Klingender, *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1971); J. M. Galpern, *The Shape of Hell in Anglo-Saxon England* (diss. de Ph.D., University of California, Berkeley, 1977); G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, 2 vols. (Greenwich, Conn., 1971-1972); H. Seidlmayr, "Art du démoniaque et démonie de l'art" em E. Castelli, *Filosofia dell'arte* (Roma, 1953), pp. 99-114; A. Wienand, "Heils-Symbole und Dämonen-Symbole im Leben der Cistercienser-Mönche", em A. Schneider, ed., *Die Cistercienser* (Cologne, 1974), pp. 509-554. Eu também inspecionei mais de 450 representações do Diabo na arte cristã de 1050 a 1500 no Índice de Princeton da Arte Cristã, incluindo manuscritos iluminados, pinturas, afrescos, murais, marfim, vidro e escultura.

390. Veja M. Lazar, "Caro, mundus, et demonia dans les premières oeuvres de Bosch", *Estudos na Arte*, 24 (1972), 106-137.

tas como Bosch, preocupado em fixar um exemplo moral aos seus observadores³⁹¹; e na arte da qual os artistas estão servindo consciente ou inconscientemente ao endiabrado. Mais tarde, desarmonia, culpa de expressão e um espelho distorcido do mal que obstrói o plano de Deus para o Cosmos, e a arte é usada não para satirizar ou repelir, mas para fascinar e ludibriar³⁹². O propósito deste capítulo é indicar as tendências da iconografia do autor.

Lúcifer às vezes é intimamente associado a outras figuras ameaçadoras, como Inferno ou Morte (depois do século XI a Morte e o Diabo normalmente são retratados separadamente; entretanto, na ocasião, eles ainda acompanham um ao outro, ou a cabeça do Diabo é mostrada como um crânio para sugerir a associação). No século XI o Satanás é normalmente humano ou humanoíde; a partir do século XI é mais provável que ele seja animal ou um monstro humano-animal; a partir do século XIV ele fica crescentemente grotesco. O Diabo monstruoso, com chifres nos joelhos, na batata da perna ou nos tornozelos e com faces no tórax, na barriga, ou nas nádegas, reflete a monstruosidade moral interna de Lúcifer. O duende pequeno e preto comum no começo da Idade Média persiste, mas gradualmente dá lugar ao Diabo grotesco³⁹³. São normalmente pretos ou escuros, mas o oposto também é comum: ele é lívido ou pálido, uma cor associada com morte, hereges, cismáticos e magos³⁹⁴. Ele está normalmente nu ou usa só uma tanga, a nudez simbolizando sexualidade, selvageria e animalidade. Freqüentemente, o corpo é também musculoso, muito magro, mas raramente gordo, antes do século XII ele é apresentado ocasionalmente bonito ou agradável. Ele muito raramente é feminino, mas pode se disfarçar em qualquer forma que queira³⁹⁵. Como animal, freqüentemente é mais um dragão ou uma serpente. A serpente com uma face humana aparece na arte de muitas culturas; tal representação parece ter ficado comum no Cristianismo do século XIII. A cabeça humana da serpente está relacionada mais convincentemente a Adão e Eva; a tradição artística pode ter utilizado o teatro, onde a serpente teve o poder de falar. Também sim-

391. Veja Galpern, pp. 29-31. Artistas medievais, como monástico e mendicante homilista, freqüentemente usam cenas de horror para amedrontar espectadores para conduzir uma vida boa; Agostinho tinha antes recomendado enfatizar cenas do inferno para instruir os rústicos.

392. Veja R. Hammerstein, *Diabolus in musica* (Berna e Munique, 1974), pp. 16-19; Seidlmayr, pp. 105-113.

393. O monstruoso nem sempre indica o endiabrado. O Diabo monstruoso obscurece nas "raças monstruosas" da humanidade (veja Capítulo 4), gárgulas e simplesmente cômico-grotesco. Quando o Diabo tem sete cabeças, coroadas ou não-coroadas, ou dez chifres, a representação utiliza diretamente da Rev. 12.3. Ocasionalmente ele terá três cabeças ou faces, como Hekate (veja Diabo, pág. 130) e como um escárnio da Santíssima Trindade.

394. Veja acima, Capítulos 4 e 6. Para analogias literárias, veja Caesarius de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange (Colônia, 1851), 5.2 (palidez) e 5.5, 5.8 (sombrio).

395. Brenk, *Tradição*, pp. 178-179.

bolizou a cumplicidade no pecado entre o humano e o Diabo. Além disso, a tradição misógina enfatizou a culpa de Eva mais que do marido dela, assim a serpente se parecia mais freqüentemente com Eva que com Adão³⁹⁶. A sua característica animal mais comum depois do século XI eram os chifres que ainda tinham a conotação antiga de poder³⁹⁷. A segunda característica animal mais comum era um rabo; a terceira eram as asas, divididas quase igualmente entre as asas emplumadas apropriadas para um anjo e as asas sinistras de morcego mais ajustadas para as cavernas do inferno. O cabelo do Diabo é penteado freqüentemente para cima em formas pontiagudas, para representar as chamas do inferno ou para recorrer à prática dos bárbaros que penteavam o cabelo em forma de lança para intimidar os inimigos³⁹⁸.

Demônios têm narizes longos, curvos, uma característica transferida aos judeus no processo de demonização. Outras características são cascos ou patas, garras, cabelo em abundância e pernas de cabra (entretanto a pele dos demônios também pode ser dura). O Diabo raramente tem uma aura ou halo (originalmente marca de poder, não necessariamente de santidade). Ele pode respirar fogo e atirar flechas (como Morte ou duendes) para matar a alma. Demônios usam tridentes, forcados, ganchos e outros instrumentos de tortura; o emprego espantoso deles no inferno como executores dos malditos era uma das cenas mais comuns em que apareciam. Outras cenas freqüentes eram o exorcismo do possuído (entretanto isto é menos comum nos idos da Idade Média, como o interesse trocou as cenas bíblicas pela presença atual do Diabo na vida cotidiana); a queda dos anjos no inferno onde eles eram transformados em tortos e chamuscados demônios como se tivessem batido com força; Cristo ou São Miguel lanceando ou pisoteando o Diabo; a competição nas balanças da justiça entre um demônio e um anjo sobre a alma de uma pessoa agonizante (um motivo antigo no Egito onde Anubis pesou a alma na balança contra justiça [*ma'at*]).

396. J. K. Bonnell, *The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play*; *Diário Americano de Arqueologia*, 21 (1917), 255-291. Veja Bonnell e J. M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford, 1968), pág. 170, para a declaração de Peter Comestor que o Diabo escolheu a forma de uma serpente com a face de uma moça ("elegit etiam quoddam gentis serpentis virgineum vultum habens"). Peter parece ter sido o primeiro a usar esta idéia na sua *Historia scholastica*: *Liber Gênese*, 21. Veja *Capítulo 9* para a serpente no palco.

397. Veja R. Mellinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought* (Berkeley, 1970), para a continuação da iconografia dos chifres de poder na Idade Média; infelizmente o símbolo era extensamente mal-entendido, para os chifres de Moisés foi pensado representar o mal dos judeus, e os próprios judeus vêm descritos como cornudos.

398. O possesso no início da arte cristã às vezes é mostrado com cabelos que são fixados para cima em pontos. Veja Brenk, *Tradition*, pp. 132, 176. O motivo vai além da Europa: demônios japoneses têm cabelos levantados semelhantes. Veja Diabo, pág. 100.

A cena mais dramática era a perturbação no inferno quando Cristo desce aos portões; esta cena transpõe prontamente o Último Julgamento em que Lúcifer é derrotado e finalmente as almas do santificado são conduzidas ao céu³⁹⁹.

A partir do século XI, a literatura medieval ficou crescentemente diversa e sofisticada. Poema lírico, romance, epopéia, história, fábulas de besta e outros gêneros complementaram agora, e para uma extensão suplantada, os sermões e as vidas de santos. A variedade é refletida em *Os Contos da Cantuária*, em que Chaucer exibiu um controle virtuoso de numerosos estilos, gêneros e níveis de sofisticação. No século XI, o inglês arcaico tinha sido o único idioma da Europa Ocidental diferente do latim, com uma quantidade significativa de literatura séria, mas próximo do século seguinte as literaturas vernáculas francesas, provençais, alemãs, italianas, espanholas e outras estavam emergindo. Esta troca, célebre *De vulgari eloquentia* de Dante significou que os escritores como Chaucer, Langland, Wolfram e Chrétien compuseram em idiomas mais naturais para eles que o latim e mais prontamente disponíveis a uma grande audiência. Muito ainda estava sendo escrito em latim — teologia, história, filosofia, poesia lírica, hinos, drama litúrgico e literatura de homilias (sermões e modelos) — mas latim só era compreendido pelo clero e alguns outros com cultura. Então, versões vernáculas das vidas dos santos começaram a aparecer no século XI, sermões eram compostos e peças litúrgicas eram apresentadas no vernáculo como também em latim.

Pregação, liturgia e a literatura do Antigo Testamento eram o ponto crítico entre os gêneros latinos tradicionais e o vernáculo novo e entre a teologia da elite e as convicções do público sem cultura. Literatura de Pregação era popular, não no sentido que derivou dos incultos, mas que foi escrita para ser entendida pelas pessoas e levou em conta a experiência delas. Idéias teológicas estavam misturadas com materiais lendários e histórias dramáticas para deixar a audiência impressionada. Literatura de Pregação tirou, assim, profundamente do Antigo Testamento as vidas de santos que afetavam a idéia do Diabo. Para as vidas de santos muito era ainda o que eles tinham sido nos dias dos padres do deserto, quando Satanás era grande no mundo e fungava em toda porta. Visões mundiais antigas e medievais tenderam a perceber coisas como estáticas ao invés de desenvolvidas através do tempo. Todos os tempos eram um na mente de Deus, e todas as coisas e indivíduos na terra, manifestações das idéias eternas dele. Um santo é um santo, da mesma maneira que um rei é um rei. Um rei de um país em um período é como um rei de outro país por outro período, porque, essencialmente, um rei é uma representação da idéia eterna de rei, de Deus.

399. Brenk, *Tradition*, pág. 177.

Então, o que os santos fizeram permaneceu o mesmo pelos séculos. A forma de vida do santo tinha sido primeiro estabelecida pelas vidas dos padres do deserto como a *Vida de Anthony* de Athanasius e então por vidas medievais que as imitam, como Gregório, o Grande, *Life of Benedict* (*Vida de Benedito*). Por conseguinte, o Diabo fez um papel vivo nos assuntos do Antigo Testamento medieval como o desafiador e oponente dos santos e o chefe de todas as forças más, o poder atrás de todos os pecados, vícios e preocupações mundanas. Enquanto o Diabo estava empalidecendo entre os teólogos, permaneceu vívido nas vidas dos santos; entretanto, ele sempre foi derrotado, reteve a sua habilidade para aterrorizar. A vida de santos, sempre popular, tinha sido muito tempo uma parte da liturgia em dias de festas próprias. Os pastores acharam nestas histórias coloridas e dramáticas um número infinito de padrões morais, e eles perceberam que aquelas histórias horríveis de fogo do inferno eram impedimentos efetivos para pecar. Longe de depreciar o papel de Lúcifer como os teólogos estavam fazendo, pregadores exageraram isto com propósitos dramáticos e didáticos. Mas alguma noção que eles estavam explorando a idéia para "controlar as senhoritas pobres", perde o ponto que o clero estava pelo menos tão apavorado com o Diabo como o seu rebanho estava. A influência das vidas dos santos em sermões e liturgias nos numerosos gêneros, e como o teatro se utilizou disso, foi uma das razões principais para o aperto continuado do Diabo na mente, nos anos posteriores da Idade Média e do Renascimento.

A literatura inclui padrões, sermões e anedotas espirituais para a instrução de noviços. Alan Bernstein se preocupa que nós tenhamos que distinguir manuais de oração e padrões de sermões de uma forma realmente determinada, porque poucos sermões sobrevivem do fato como apresentados. Estes gêneros incluíram uma gama extensiva de tópicos. Por exemplo, Caesarius de Heisterbach recontou histórias que lidam com as origens dos anjos maus, o livre-arbítrio, a queda, o conhecimento e poderes, as tentações e corrupção e posse de almas, meios de proteção contra demônios, a batalha entre demônios e anjos para custódia da alma de uma pessoa falecida, e os pecadores sendo castigados por demônios no inferno⁴⁰⁰.

400. Eu agradeço ao Professor A. Bernstein por me deixar ler sua publicação inédita *Theology and Popular Belief: Confession in the Later Thirteenth Century e pelas numerosas sugestões e idéias que formam a base deste parágrafo. Também veja G. R. Owst, Literature and Pulpit in Medieval England* (Oxford, 1961); J. P. Perrot, "Le diable dans les légendiers français du XIII^e siècle" em *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979), pp. 429-442; J. Poly, "Le diable, Jacques le Coupe, et Jean des Portes, ou les avatars de Santiago", em *Le diable au moyen âge*, pp. 443-460; J. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 8 vols. (Münster, 1969-1978);

A literatura de visões do outro mundo, que volta pelo menos ao século III, produziu no século XI uma obra-prima, *The Vision of Tundale* (A Visão de Tundale) que influenciou Dante e subsequentemente retratos artísticos e literários de Lúcifer. *Tundale* dá uma descrição completa dos tormentos do maldito na cova ígnea e sulfurosa do inferno, e oferece dois quadros notáveis de demônios e um do próprio Lúcifer. Tundale viu "uma besta de tamanho incrível e horror inexprimível. Esta besta excedeu em tamanho toda montanha que ele alguma vez tinha visto. Os olhos dela estavam brilhando como brasas de carvão ardentes, a sua boca bocejou amplamente, e uma chama extingüível brilhou de sua face". Ele viu outro demônio que tem dois pés e duas asas, com um pescoço longo, bico e garras férreas. Esta besta sentou sobre um lago congelado, devorando tantas almas quanto pudesse agarrá-las. Estas almas, que eram reduzidas a nada na barriga dele, eram expelidas sobre o gelo onde eram reavivadas para enfrentar tormentos novos. E afinal Tundale viu "o príncipe da escuridão, o inimigo da face humana que era até mesmo maior que quaisquer das bestas do que tinha visto antes no inferno... Essa besta era preta como um corvo, tendo a forma de um corpo humano da cabeça ao dedo do pé menos pelo rabo e pelas muitas mãos. Realmente, o monstro horrível teve milhares de mãos, cada uma com cem *cubits* (cada *cubit* equivale a 50 cm) de comprimento e dez *cubits* de grossura. Cada mão tinha vinte dedos que eram cada um com cem palmos de comprimento e dez palmos de largura, com unhas mais longas que as lanças dos cavaleiros, e unhas dos dedos dos pés do mesmo jeito. A besta também tinha um nariz grande e grosso, e um rabo longo e afiado provido de garras para ferir as almas malditas. Este horrível ser se deita em uma grelha férrea em cima de carvão ardente abanado por uma grande multidão de demônios... Este inimigo da face huma-

G. de Tervarent e B. de Gaiffier, "Le diable voleur d'enfants", in *Homenage a Antoni Rubió i Lluch*, vol. 2 (Barcelona, 1936), pp. 35-38; T. Wolpers, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters* (Tübingen, 1964); J. T. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge* (Paris, 1927); J. T. Welter, *La tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti* (Paris, 1926). Exempla são declarações breves de temas que podem ser incorporados em sermões. Também veja A. V. Murray, "Religion among the Poor in Thirteenth-Century France", *Tradition*, 30 (1974), 285-324. O mais importante destes trabalhos didáticos era do dominicano Stephen de Bourbon *De diversis materiis praedicabilibus*, parcialmente editado por Lecoq de la Marche, *Anecdotes historiques* (Paris, 1877); J. C. Schmitt está editando a versão em Paris, *Bibliothèque Nationale*, Lat. 15970. O Cisterciano Caesarius de Heisterbach *Dialogus miraculorum* foi editado por J. Strange em 2 volumes (Cologne, 1851). Richalm de Schöntal, outro cisterciano, foi editado por B. Pez no seu *Thesaurus anecdotorum novissimus*, 6 vols. (Augsburg, 1721-1729), vol. 1:2, col. 324ff. A "Legends of the Saints" de Jacques de Vitry se tornou tão popular em toda a Europa que ganhou o nome de "The Golden Legend". A edição está por T. Graesse, *Jacobi a Voragine Legenda aurea*, 2^a ed. (Leipzig, 1850); veja J. Greven, *Die Exempla aus den sermonen feriales et communes des Jakob von Vitry* (Heidelberg, 1914); G. Franklin, ed., *Die Exempla des Jakob von Vitry* (Munich, 1914).

na era atado a todos os seus sócios e unidos com correntes grossas de ferro e de bronze em brasa... Sempre que ele respirou, apagou e espalhou as almas dos malditos ao longo de todas as regiões do inferno... E quando ele inspirou, chupou todas as almas e quando elas tinham entrado na fumaça sulfurosa do mal dele, as mastigou... Esta besta é chamada o Lúcifer e é a primeira criatura que Deus fez⁴⁰¹.

O desenvolvimento mais importante ocorrido na arte literária sobre Diabo foi na poesia vernácula do final da Idade Média. A expansão de tal poesia era tão vasta que podem ser tratados só alguns dos escritores mais influentes. Muitos dos grandes escritores de epopéia e romance, como Chrétien de Troyes, Wolfram von Eschenbach e Hartmann von Aue, trataram o Diabo só tangencialmente ou metaforicamente. Mas ele era um centro negativo no trabalho de Dante Alighieri e William Langland⁴⁰².

Dante (1265-1321) é por consenso o maior poeta medieval e teólogo de posição. Sua *Comédia*, escrita nos últimos quinze anos da sua vida e chamada por admiradores posteriores de *Divine Comedy* (Divina Comédia), é um complexo poema místico no qual o Diabo, raramente "no palco", é uma força poderosa que opera ao longo do inferno e da terra. A diabolologia de Dante utilizou a tradição cristã, o escolasticismo, a literatura de visão e o pensamento greco-romano e muçulmano.

O significado interno da *Divina Comédia* aparece na sua característica mais notável: a estrutura do seu Cosmos. O arranjo de Dante baseou-se na filosofia e ciência aristotélica, ptolomaica e neoplatônica, mas o poeta não pretendeu escrever um tratado astronômico, geográfico ou, em outro

sentido moderno, um tratado físico ou científico sobre o Universo. Ele desejou muito retratar o Cosmos de acordo com seu desígnio moral. Para Dante e seus contemporâneos, o último significado do Cosmos é ético, não físico, embora como um artista cuidadoso ele desejou para seu mundo ético ser análogo ao universo físico o quanto possível. Na *Comédia*, o Cosmos físico é uma metáfora do real, Cosmos ético, mais que outro caminho com rodeios. Dante não estaria surpreso ou preocupado em aprender que nenhum montês de purgatório existiu na face do globo físico, nenhum inferno cavernoso em suas profundidades. A intenção dele era descrever a realidade moral interna do Cosmos, não suas manifestações externas.

O Cosmos de Dante, como Ptolomeu, foi organizado em uma série de esferas concêntricas, a Terra que é a esfera no centro do Universo. Sobre a Terra estava a esfera da lua e então em ordem Mercúrio, Vênus, o Sol, Marte, Júpiter, Saturno, as estrelas fixas, e o *primum mobile*, a esfera que move o Universo inteiro.

Além de ser o céu, o lugar de habitação de Deus, dos anjos e do santificado. No centro da Terra está o inferno, e no mesmo centro do inferno, preso na escuridão e no gelo, está Lúcifer.

Com este Cosmos, Dante trabalhou uma visão mística não como a de Dionísio. Todo ser no Cosmos ou se orienta para Deus ou para o Diabo. Deus está no final das contas para cima e fora; o Diabo está abaixo e dentro. Quando estivermos cheios da nossa verdadeira natureza humana, que é feita na imagem de Deus e balizada pela ação do Espírito Santo dentro de nós, levantaremos naturalmente para Deus esparramar-nos para fora, alargando nossa visão, abrindo em nós mesmos a luz, a verdade, e o amor, com vistas largas em ar fresco, limpo, bonito e verdadeiro (Paraíso 1.135-138). A rosa mística no limiar do céu desdobra-se infinita e eternamente. Mas quando somos desviados pela ilusão e pelo falso prazer, ficamos mais pesados por pecado e estupidez, e nos afundamos para baixo e para dentro, longe de Deus, já mais estreitamente limitado e sufocado, nossos olhos se fecham e nossa visão se volta a nós mesmos, atraídos para baixo, pesados, fechados fora da realidade, presos por nós mesmos a nós mesmos, fechados dentro e fechados fora, amortalhados na escuridão e sem sinal, bravos, odiando e isolados (Par. 1.134). Cada círculo do inferno, quando desce-mos, nos é mais estreito e mais escuro. Não há nada naquela direção, literalmente nada: silêncio, culpa, privação e vácuo. Deus é expansão, pois é luz; Satanás, em si, é nada, ódio, escuridão e desespero. O isolamento dele estava em contraste absoluto com a comunidade de amor no qual Deus une nossas mentes com a primeira estrela (Par. 2.29-30).

A viagem de Dante, da floresta escura na superfície da terra ao centro do inferno para baixo, é uma viagem moral na qual ele vê representados todos os pecados que puxam o mundo, cada indivíduo e o próprio Dante para a ruína. Teologicamente, a pessoa não pode ir para o inferno e voltar, mas pode entender e experimentar o inferno agarrando-se na natureza do

401. Sobre literatura de visão, veja M. Dods, *Forerunners of Dante* (Edimburgo, 1903); H. R. Patch, *The Other World* (Cambridge, Mass., 1950), esp. pp. 89-120. Os mais influentes destas visões eram *The Vision of Saint Paul*, originalmente no século III em grego e traduzido para o latim no século VI; a versão irlandesa de Adamnán, do século IX para o X; a *Vision of Tundale* (Tnugdali), escrito na Alemanha por um irlandês no século XII, e o *Purgatory of Saint Patrick*, século XII. As versões latinas e alemãs da *Visão de Tundale* são editadas por A. Wagner, *Visio Tnugdali: Lateinisch und Altdeutsch* (Erlangen, 1882). Também veja V. H. Friedel e K. Meyer, eds., *La vision de Tondale: français, anglo-normand, et irlandais* (Paris, 1907); E. Gardiner, *The Vision of Tundale: A Critical Edition of the Middle English Text* (diss. de Ph.D., Fordham University, 1980); P. Dinzelsbacher, *Vision und Visionsliteratur* (Stuttgart, 1981); D. D. R. Owen, *The Vision of Hell* (Edimburgo, 1970); H. Spilling, *Die Visio Tnugdali* (Munique, 1975); J.C.D. Marshall, *Three Problems in the Vision of Tundal*, *Medium Aevum*, 44 (1975), 14-22. Para citações, veja Wagner, pp. 16, 27, 35. Compare A. di Paolo Healey, ed., *The Old English Vision of St. Paul* (Cambridge, Mass., 1978).

402. Sobre literatura medieval em geral e sobre Dante e Langland em particular veja *Fontes de Consulta. Sobre a influência do amor elegante e lírico em Dante*, ver T. Bergin, *Dante* (Nova Iorque, 1965); sobre os escolásticos ver E. Gilson, *Dante et la philosophie* (Paris, 1939); sobre a influência muçulmana ver M. Asín Palacios, *Islam and the Divine Comedy* (Nova Iorque, 1926). Sobre a possível influência indiana, ver A. de Gubernatis, "Le type indien du Lucifer chez le Dante" *Giornale Dantesco*, 3 (1895), 49-58.

pecado e nas suas consequências. Entendendo, a pessoa pode mudar e transformar a sua vida. Quando Dante afinal alcançar o centro horrível, ele volta. O poeta descreve vividamente esta volta dolorosa nos flancos grotescos de Satanás, como uma volta que o leva para cima e para fora do inferno e para a luz onde, afinal, ele vê as estrelas novamente (Inferno 34.139: *uscimmo a riveder le stelle*). A descida de Dante ao inferno é a história de todo homem, atirado para baixo pelo pecado e então oferecida a chance de uma metanóia, uma conversão, uma volta para a luz; também é uma alegoria da descida de Cristo ao inferno e da ressurreição dele. A perspicácia central de Dante era que o Cosmos é uma entidade moral como também uma entidade física, que está em um estado de tensão entre o bem e o mal, ao invés da moderna e estranha visão antropomorfa de que é neutro e que aquele mal é limitado completamente à consciência humana individual.

Para Dante, a ética rege as ciências como o *primum mobile* rege os céus, e todo o conhecimento é moralmente pertinente (*Convivio* 3.15: *la moralidade è bellezza de la filosofia*).

Esta cosmologia, moralmente poderosa como é, no entanto, sofre dificuldades. O esquema neoplatônico, do qual a cosmologia cristã derivou em grande parte, estava em sua origem vertical e linear com Um no topo, emanando para o Cosmos abaixo, grau através de grau; ao fundo estava *hyle*, matéria pura, mais longe do Um e menos real. (Veja figura 2.) Dobrando (como seja) este Cosmos descendente aos fins e fazendo um círculo ou esfera disto, esta concepção poderia se casar com a cosmologia de Ptolomeu. Aqui a terra estava no centro, com as esferas planetárias em órbita ao redor, então a esfera das estrelas fixas, também em órbita, e mais externo, o *primum mobile*, a esfera mais lenta em movimento dentro do qual todo o Cosmos gira. Este esquema foi adotado antes por escritores cristãos que colocaram Deus fora do *primum mobile*, a terra no centro, e usualmente o inferno abaixo da superfície da terra. Era lógico (e original) a Dante completar a visão pondo o inferno no verdadeiro centro da terra e Satanás no verdadeiro centro do inferno. (Veja figuras 3 e 4.)

A dificuldade colocada por este sistema é que parece pôr o Diabo no lugar de Deus no centro do Cosmos. Dante endereçou a dificuldade de dois modos. Primeiro e mais importante, ele quis dizer que Deus seria colocado na realidade no centro moral do Cosmos, mas ele não pôde representar isto espacialmente e realmente foi angustioso negar que o centro moral pode ser localizado no espaço ou no tempo. Não está no espaço e não tem nenhum pólo (Par. 22.67); não há nenhum outro céu além da mente de Deus (Par. 27.106-110); é o ponto no qual todos os tempos estão presentes (Par. 17.17-18: *il punto a cui tutti li tempi son presenti*); o ponto para qual todo "onde" e todo "quando" convergem (Par. 29.11-12: *là 've s'appunta ogne ubi e ogne quando*).

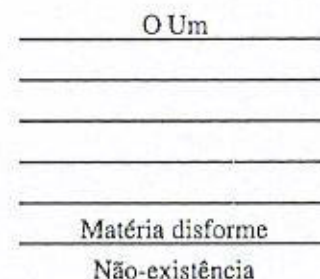


Figure 2. A cadeia neoplatônica do ser



Figura 3. As esferas divinas (adaptado de William Anderson, *Dante, o Criador*, Londres, 1980, pág. 265)

Como Freccero pôs, Satanás está no "centro do mundo físico e além da circunferência externa do mundo espiritual", mas Deus está "no centro do mundo espiritual e é a circunferência do mundo físico".⁴⁰³ E claro que Dante aceitou a idéia de Gregório, o Grande, que Deus estava bem fundo em toda alma individual também.

Cada indivíduo tem a escolha de se abrir à luz ou de ficar fora disto. Esses que se abrem à luz têm todas as pretensões e defesas derretidas como neve debaixo do sol, e então Deus os enche de tal luz viva que eles parecem dançar quando você nota isto (Par. 2.109-111: *voglio informar di luce sì vivace, che ti tremolerà nel suo aspetto*).

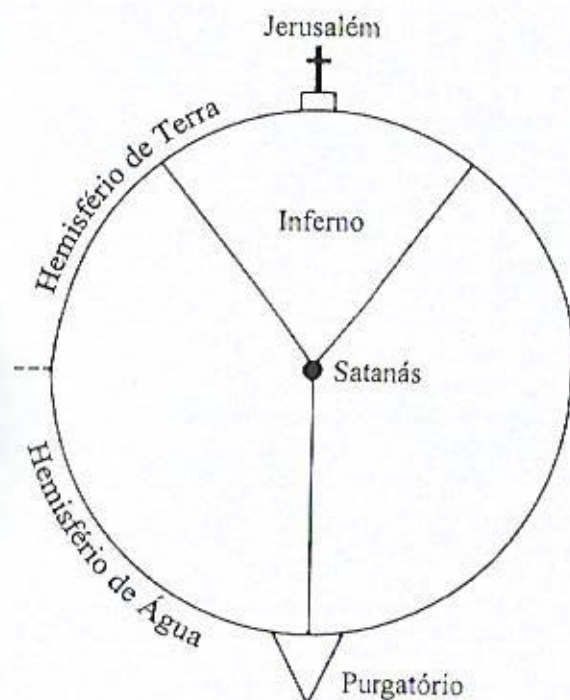


Figura 4. Terra na *Comédia* (adaptado de William Anderson, *Dante, o Criador*, pág. 254)

403. J. Freccero, "Satan's Fall and the Quaestio de aqua et terra", *Italica*, 38 (1961), 112-113.

Pessoas também têm a escolha de ficar ao longo de linhas diretas que parecem certas até Deus ou de se contorcerem pelas linhas. É como se o Cosmos que Deus estende dele fosse uma esfera com um raio reto corrente e verdadeiro para fora do centro divino para a superfície. Deus puxa todo o mundo e tudo para Ele cuidar, e tudo quando é visto e usado justamente se conduz para ele (Par. 28.19: *tutti tirati sono e tutti tirano*; cf. Par. 5.5-6). Mas os indivíduos às vezes não vêem o ponto ou reconhecem a meta. Então, seguindo um falso caminho, eles desviam do curso para alguma outra direção. O impulso que Deus implanta em cada um de nós para o buscar é desviado, assim, se perde a meta (Par. 1.129-135). Onde quer que estejamos no Cosmos podemos olhar diretamente ao longo dos raios para a verdade, para seu centro; sempre que vemos diretamente, nós vemos Deus. Quando cortamos pelas linhas e forçamos o padrão, nossas vidas ficam mais difíceis, na medida que vamos contra o sentido e estamos tentando deslocar o Cosmos ao redor para ajustar à nossa própria visão do que deveria ser.

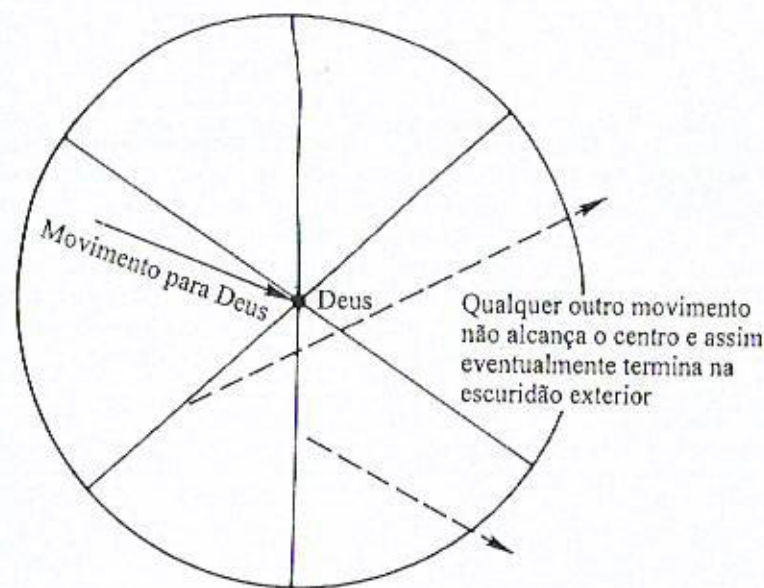


Figura 5. Deus como o foco da vida

A direção de tal movimento nos conduz inevitavelmente para longe de Deus, só o movimento para o centro pode localizá-lo; a trajetória de qualquer outro movimento nos leva cedo ou tarde diretamente do Cosmos, para fora da comunidade, do amor e da luz, para a escuridão exterior da qual nenhuma reentrada é possível. A luz no centro é a única luz; é a luz com a qual todas as outras luzes brilham. "Eu acredito, da sutileza que eu sentia da luz viva, que eu teria sido arruinado se eu tivesse desviado meus olhos disto" (Par. 33. 76-78). Aquele cujos olhos estão abertos para aquela luz nunca poderia consentir deixar isto por qualquer outra coisa, isto é a mesma vida e a totalidade de todas as coisas (Par. 33.100-105); é o amor que move o sol e outras estrelas (Par. 33.145: *l'amore che move il sole e l'altre stelle*). A compaixão e o horror de Satanás é que ele sempre está isolado daquele amor. (Veja figura 5.)

A segunda e a resolução mais concreta para o problema era usar a física aristotélica nas quais tudo busca seu lugar natural no Universo, uma visão que Santo Agostinho teve aprovada⁴⁰⁴.

Da esfera da lua, o movimento superior e natural é curvilíneo e orbital; abaixo da lua, e na terra e dentro da terra, o movimento é retilíneo. O fogo move-se naturalmente para cima, a água naturalmente para baixo. Quando esta visão de locomoção física é traduzida em condições éticas, a virtude é vista indo naturalmente para cima, pecado como indo naturalmente para baixo. O amor que rege o Cosmos nos eleva com sua luz (Par. 1.74-75: *amor che 'l ciel governi... che col tuo lume mi levasti*). O centro do Cosmos é o ponto para qual todas coisas pesadas e pecadoras afundam; é o ponto mais longe de Deus (Inf. 14.118: *là clave piu non si dismonta*; Inf. 34.110-111: *I punto ai qual si traggon d'ogne parte i pesi*; cf. Inf. 34.93). É o lugar lógico para o Diabo morar.

Outra dificuldade é que este sistema não só coloca o Diabo no centro do mundo mas pode ser entendido mal, por colocar Deus para além dos limites do Cosmos e o faz remoto — exatamente o contrário do que Dante desejou trazer. Outro sistema era teoricamente possível. Se o esquema neoplatônico original é virado para cima para as extremidades, formando um círculo, então é Deus que estava no centro do Cosmos. Tal esquema teria ajustado em muitas formas melhor a tradição cristã. Agostinho e Gregório freqüentemente falaram de interioridade, a necessidade de buscar Deus dentro, a realidade do homem interior ao invés do homem exterior. A concepção dos neoplatônicos pode ser expressada por uma série de esferas que emanam externamente do Um, e tal uma modificação calçou o pensamento de Dionísio e Eurigena. A concepção ética global de que Deus está no centro de todas as coisas, puxando todos para ele, é mais adequada para um místico, ou realmente qualquer concepção cristã, e era fundamen-

404. Agostinho, Confissões, 13.9.

tal ao pensamento de Dante. Mas este esquema era virtualmente impossível de representar na arte ou na descrição literária. Além disso, não pôde ser expressado na analogia científica; para isto contradisseram físicas aristotélicas e cosmologias ptolomaicas. Se Deus estiver no centro, irradiando o Cosmos fora dele, então a terra material deve estar fora, além de todas as esferas de estrelas fixas e planetas. Deve ser representado como uma entidade de forma e localidade indeterminada, ou como um globo em uma órbita impossível de reconciliar astronomicamente com as outras órbitas divinas. Estes problemas tornaram muito difícil para Dante descrever teocentricamente o universo físico. A visão que tinha pode ser chamada de copérnica. Com o sol e a luz no centro, teria feito uma metáfora melhor para o sistema de Dante, mas era uma visão favorecida por poucos cosmólogos medievais. (Veja figura 6.)

Deus tinha criado o bem do Cosmos, mas Lúcifer deteriorou sua perfeição introduzindo o pecado.

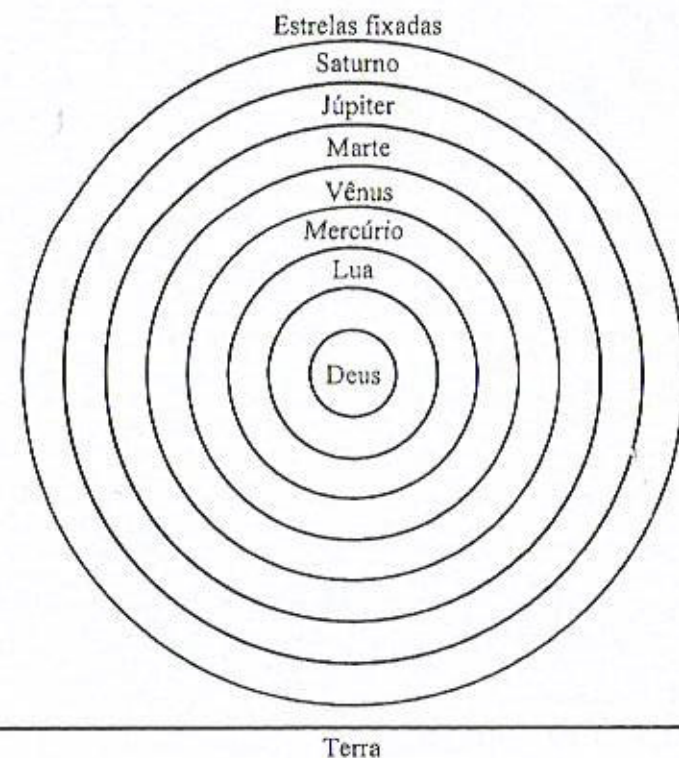


Figura 6. Um teocêntrico universo físico (depois de Simon Marmion, c. 1460)

Seu orgulho o fez tentar atingir a beatitude imediatamente e pelos seus próprios esforços em lugar de esperar por Deus (Par. 19.48: *per principio dei cader fu il maledetto superbir di colui che tu vedasti*; cf. Par. 27.26-27.) Os anjos sofreram um superteste natural após a sua criação, um teste que durou só um momento (Par. 29.49-51). Alguns dos anjos escolheram permanecer leais, outros escolheram o pecado, ainda outros recusaram escolher a tudo⁴⁰⁵. Os anjos que caíram são inteligências exiladas da verdadeira terra nativa deles; eles do céu, uma tripulação menosprezada dirigida para baixo das felicidades. Um décimo dos anjos se uniu na ruína deles, um número que Deus faz mais pela criação da humanidade e pela salvação dos santos⁴⁰⁶.

Lúcifer tinha sido o mais alto dos anjos (Par. 19.47: *che fu la somma d'ogne creatura*; Inf. 34.46: as seis asas dele o identificam como um serafim). Mas ele caiu como um raio do céu, mergulhado nas esferas e arremessado à terra. O ponto no qual ele caiu estava no Hemisfério Sul oposto polar de Jerusalém onde a terra seria curada pela Paixão do Salvador. A terra seca encolheu com a aproximação dele de medo e repugna, removido por um sopro, e se retirou para o Hemisfério Norte, deixando a metade sul do globo quase completamente coberta de água. "Quase", porque quando Satanás na verdade golpeou a terra, o impacto abriu uma cratera enorme na qual ele arremessou tudo para o centro do globo. A terra, criada por Deus e governada pelo amor de Deus, retirada da antítese de Deus como por magnetismo inverso. O peso do pecado de Satanás era tão poderoso que ele afundou na criação como chumbo em um pudim. Uma caverna ou "tumba" foi escavada na queda dele, uma "tumba" que se tor-

nou o inferno⁴⁰⁷. A terra desta escavação gigantesca foi empurrada até a superfície que formou a montanha do purgatório.

Depois de ter (como Dante) afundado às mesmas profundidades do inferno, a pessoa "vira" naquele centro e ascende o monte do purgatório ao céu.

Na realidade física, a terra que desce da superfície em Jerusalém não ascenderia no ponto oposto do globo, mas manteria o andamento para frente. Aparentemente, Dante imaginou Vergil (com Dante nas costas dele) descendo uma escada primeiro, como uma pessoa e então quando ele alcançou o centro de gravidade é que ele se vira para subir a escada⁴⁰⁸. Já que a viagem de Dante é uma descida para o mal, que agora deve ser invertida em uma ascensão para cuidar do bem, a reversão é simbolizada dramaticamente em uma volta inesquecível em seu drama grotesco. Satanás está no centro do Cosmos, fixando a cabeça dele para cima na direção de Jerusalém e ao norte, as nádegas dele congeladas, as pernas enormes cabeludas empinando na direção do purgatório e do sul. Vergil é obrigado a se virar laboriosamente com Dante nas suas costas, agarrando a pele peluda do Diabo, de forma que eles possam dirigir a viagem para cima em direção ao purgatório e para as estrelas claras acima.

Quando o Diabo faz o aparecimento raro dele na cena, notavelmente no último canto do Inferno, que é mais patético e repulsivo que assustador. Alguns críticos sugeriram que Dante simplesmente não produziu um Diabo impressionante como Milton, mas esta explicação especificamente perde o ponto⁴⁰⁹. Dante pretendeu apresentar Lúcifer vazio, tolo e desprezível, um contraste fútil para a energia de Deus. Dante viu o mal como negação e teria pensado o Diabo de Milton muito mais ativo e efetivo. A ausência formal de Lúcifer de grandes áreas da *Comédia* e do próprio Inferno indica o acordo de Dante com a teologia escolástica, limitando o papel do Diabo. Lúcifer na maioria das partes dramáticas na literatura medieval está nos portões do inferno, mas a referência de Dante para o portão (Inf. 4.52-63) não menciona tudo. Nem a discussão do poeta de soteriologia no canto 7 do Paraíso se refere ao Deus Escuro. Dante se distanciou da teoria de resgate e a rejeição do resgate significou banir o Diabo

405. Sobre anjos neutros ou mais em bom estado, "quel cattivo coro de li angeli che non furon ribelli nè furon fedeli a Dio" (aquele coro mau de anjos que não eram os rebeldes infiéis a Deus, Inf. 3, 37-39), veja M. Dando, "Les anges neutres", *Cahiers d'études cathares*, 27, n.º 69 (1976), 3-28; J. Freccero, Dante and the Neutral Angels, *Romanic Review*, 51 (1960), 3-14; M. Rossi, "Sur un passage de la Chanson d'Esclarmonde (vs. 2648-2826)", *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979), p. 465. Rossi mostra que a idéia teve precedentes na literatura cristã e cita o d'Esclarmonde de Chanson como um exemplo. Este terceiro grupo de anjos tem que vagar o mundo (Esclarmonde) ou então morar no círculo de oportunistas (Dante). Possivelmente a idéia tirou força da convicção crescente no purgatório; o terceiro estado dos anjos poderia ser visto como comparando o terceiro estado de almas humanas depois da morte.

406. Conv. 3.13: *intelligenze che sono in esilio de la superna patria*; Conv. 2.5: "di tutti questi ordini si perdonono alquanto tosto che furono creati, forse in numero de la decima parte; a la quale restaurare fu l'umana natura poi creata" (Alguns de cada uma destas ordens caiu assim que eles foram criados — em torno de um décimo deles — e foi criada a natureza humana então para compor o número perdido). Dante não fala de uma décima ordem de anjos, mas de um décimo de anjos de todos os graus. Inf. 7. 11-12: Miguel os expulsa; Inf. 8.83: "da ciel piovuti" (choveram do céu); Inf. 9.91: "cacciati dei ciel, gente dispetta" (uma face menosprezada dirigida fora do céu). Cf. Paraíso 29.50-54. Os anjos caídos se tornam os demônios que vigiam as muralhas da cidade infernal de Dis (Inf. 9.91-97).

407. Inf. 34. 122-126: "e la terra, che pria di qua si sporse, per paura di lui fé dei mar velo, e venne all' emisferio nostro; e forse per fuggir lui lasciò qui il loco vòto quella ch' appar di qua, e sù ricorse" (e a terra que foi estava aqui, fez um véu de si mesma com medo do Satanás e retirou-se para o hemisfério norte; e ao fugir, a terra que estava no meio da esquerda da terra deixou um espaço vazio para o inferno e moveu-se para cima sobre a superfície). Cf. Purgatório 12.25-27; Paraíso 29.55-57. Veja Freccero, Satan's Fall. Dante insinua que Deus criou o Cosmos inteiro antes da queda de Satanás; se o Satanás tivesse caído mais cedo, a terra não estaria lá para o receber.

408. A edição de Singleton (Veja Fontes de Consulta) vol. 1:2, pág. 634.

409. Para a relação entre Dante e Milton, veja I. Samuel, Dante and Milton (Ithaca, n.d.).

a um papel periférico na economia da salvação. A culpa de ação dramática por parte de Lúcifer de Dante é uma declaração deliberada sobre a culpa essencial do ser dele.

O verdadeiro ser de Satanás é a culpa dele de ser, a futilidade dele e nada. Lá ele está na escuridão no centro muito morto da terra onde pecados afundaram para o próprio lugar deles. Conforme a pessoa desce ao inferno, cada círculo está cheio com cinzel, armadilhas mais pesadas, até no mais baixo círculo, o círculo da traição, Satanás está no centro morto com as nádegas aderidas ao gelo no ponto morto da esquina mundial para onde todos os pesos mais pesados convergem.

Neste ponto não pode haver mais nenhum movimento; os pesos mais pesados acharam o verdadeiro lugar deles e comprimiram-se junto a uma massa eternamente imóvel na qual o Satanás está comprimido através de todo o peso do mundo (Par. 29.57: *da tutti i pesi del mondo costretto*). Este companheiro é o sinal da futilidade, da não-significância, da escuridão e da não-existência deste ponto inanimado⁴¹⁰. Se todas as coisas são Deus, o que pode ser atraído a Lúcifer? Só o nada e a não-significância do pecado. Como nos fechamos em nós mesmos quando nos dirigimos para longe de Deus em direção ao irrealismo, assim o centro do inferno é uma massa escura virada infinitamente para dentro em si mesma, cortada completamente e para sempre fora da realidade. Satanás, o símbolo deste nada, não pode ter nenhum real caráter a menos negação, e assim a imobilidade fútil dele é precisamente o que Dante desejou retratar.

O nada de Satanás penetra em todos os lugares, uma contraparte fria para a presença morna da Pomba. Frio e escuro emana para cima do centro morto, vazando para cima por todas as frestas do inferno sobre a terra pecadora. Os atos de força de Satanás como gravidade ao longo da terra, empurrando para baixo homens e mulheres para sua fascinação e os tornando mais pesados para o inferno. Esta gravidade é o oposto exato da força mostrada por Deus que atrai as coisas para Ele à extensão que elas são luz, espírito, e bem. A cegueira de Lúcifer, idiotice vazia, como um vácuo, suga e drena a vida e a cor da terra. Ainda vagando na madeira escura antes da primeira descida dele no submundo, Dante encontrou três bestas — o *lonza* (leopardo), *leone* (leão) e *lupa* (loba) — um símbolo triplo de pecado, ferocidade e Lúcifer (como ele, os nomes deles começam com "l"), cuja face tripla eles representam. Em todo círculo do inferno é sentida a influência da idiotice dele, até mesmo no círculo dos pagãos bons que não estariam no limbo, se não fosse pela queda de Adão e Eva que Lúcifer engendrou. Ao longo dos círculos do inferno, outros sinistros demônios são os seus avatares: Charon (Inf. 3), Minos (5), Cerberus (6), Pluto (7), Phlegyas (8), as Fúrias e Medusa (9), o Minotauro e os Centauros (12), Geryon (17), os Gigantes (31), e ou-

410. F. Fergusson, Dante (Nova Iorque, 1966), pág. "9": "beco sem saída".

tros⁴¹¹. A assimilação destas figuras com o Diabo é mais clara na figura de Plutão, no Inferno 7.1.

Sobre o portão do inferno que conduz ao reino de Plutão, a frase *pape Satàn, pape Satàn, aleppe* palavras de significado incerto que não obstante fazem a explícita associação de Plutão e Satanás. É uma característica incomum do inferno de Dante que demônios cristãos mais tradicionais, como o próprio Satanás, raramente aparecem em cena. Onde a arte medieval e o drama amam retratar os demônios que atormentam os malditos com ferramentas cruéis, Dante rejeitou o sofrimento bem-definido como tortura apropriada para os pecados deles, tortura usualmente infligida sem a presença visível dos demônios. Neste, Dante manteve mais perto do teológico do que de tendências artísticas e literárias⁴¹².

A figura de Lúcifer a seguir, no centro imóvel do inferno, é um contraste com o que Deus é em todos os sentidos. Os mais baixos três círculos do inferno, Cocytus, ou a Cidade de Dis, são diretamente governados por Lúcifer em lugar de seus substitutos. Aqui mora o violento, fraudulento e malicioso. O nono e mais baixo círculo, Giudecca, o lugar de Judas, está ocupado por traidores da família, de país e convidados. Mais baixo de todos estão os traidores de benfeitores. Traição está na mais baixa cova do inferno porque de todos os pecados isto mais corrói a ordem justa do Cosmos. Traição contra Deus é o último pecado e absurdidade: traindo para a própria escuridão da pessoa e fins limitados o princípio da luz e justiça no qual o Cosmos inteiro e então o ego da pessoa dependem. Como Judas traiu o Filho de Deus, assim no começo dos tempos Lúcifer traiu Deus, o Pai. E tal traição é fútil. A luz e as justiças de Deus desde sempre informam o Cosmos, mas Satanás e Judas nunca as verão: eles estão envolvidos no próprio terror escuro deles e na dor. Os traidores e todos os pecadores se enganam e se traem com a própria idiotice cega. Decepção e autodecepção, impedindo a luz de Deus, são a chave de todos os pecados.

411. Desde o tempo dos antigos padres havia sido convencional retratar os deuses pagãos como demônios, mas o amor de Dante pela civilização clássica o fez substituir os deuses por figuras mitológicas que tinham sido sinistras à própria mente clássica. Outros escritores medievais fizeram o mesmo. O Jogo de Paixão de Arnoul Gréban tem um demônio nomeado Cerberus, por exemplo, e Eneas, uma adaptação francesa do Alceid, assimilou várias figuras mitológicas clássicas como Charon e Cerberus para demônios. Veja Owen, pp. 142-143.

412. Demônios aparecem no quinto dos fossos do mau (malebolge) do oitavo círculo do inferno onde o fraudulento está preso. Aqui eles têm alguns elementos dos demônios da fase cômica. Embora a idiotice do Diabo esteja tão fria para congelar qualquer senso de risada, a estupidez dos demônios secundários pode ter elementos de humor. Dante frequentemente usou o termo demonio para "demônio" na maioria, mas diavolo é uma palavra ocasional equivalente, como em Inf. 28.37. O nome habitual de Dante para o Diabo é Lúcifer, por exemplo, Inf. 31.143, 34.89, mas ele também o chama Satanás (Inf. 7.1) e Beelzebub (Beelzebú; Inf. 24.127). Quando Vergil que era naturalmente desavisado da tradição judaico-cristã, fala, ele usa o nome clássico Dis (Dite) para o senhor do submundo (Inf. 11.65, 12.39, 34.20).



São Wolfgang e o Diabo, mostra um Diabo fortemente estilizado com todas as características da iconografia padrão: chifres, dentes de elefante, patas, asas, rabo, língua indolente, rosto nas nádegas. Ele não tem nenhum poder sobre o santo, que pode expulsá-lo com o sinal da cruz. Michael Pacher (ativo 1467-1498), óleo sobre tela. Cortesia do Bayerischen Staatsgemäldesammlungen.

O nada do Diabo é sublinhado pelo absurdo dele. Ele fica preso e sepultado na caverna sem luz de Giudecca com as suas pernas espichadas no ar⁴¹³. A estreiteza e a escuridão desta prisão, contrastadas com a luz infinita e com o espaço do mundo de Deus, simbolizam a cegueira deliberada dele e a ignorância auto-imposta.

A escuridão de Lúcifer contrasta com a luz que inunda o céu (Par. 1.79-81; 2.109-111; 5.118: *lume che per tutto il ciel si spazia*; 29.136-138: *la prima luce, che tutta la raia, per tanti modi in essa si recepe, quanti son li splendori a chi s'appaia*). O lago frio que o mantém imóvel está congelado, muito duro para quebrar, um sinal de morte e frio absoluto, um símbolo do espírito longe de Deus e uma antinomia alegórica da vida — água dada no batismo⁴¹⁴. A imobilidade de Satanás é o oposto da mobilidade dos anjos e dos espíritos santificados, o ódio congelado dele oposto ao amor de Deus que move o mundo (Par. 1.1-3; 14-23-24; 21.80-81; 23.103; 24.16-17; 24.130-133: *io credo in uno Dio solo ed eterno, che tutto 'l ciel move, non moto, con amare e con disio*). A culpa de mobilidade forçada de Satanás também é contrastada à serenidade voluntária de Deus que se move sem mover (Par. 19.64-65: *dal sereno che non si turba mai*). Como Jesus foi imergido até a cintura na água vivificante no Jordão, assim o Satanás está preso até a cintura no gelo mortal, água que está morta e enterrada, distinta das águas mornas e vivas do amor de Deus (Par. 33.10-12: *meridiana face di caritate, e... fontana vivace*).

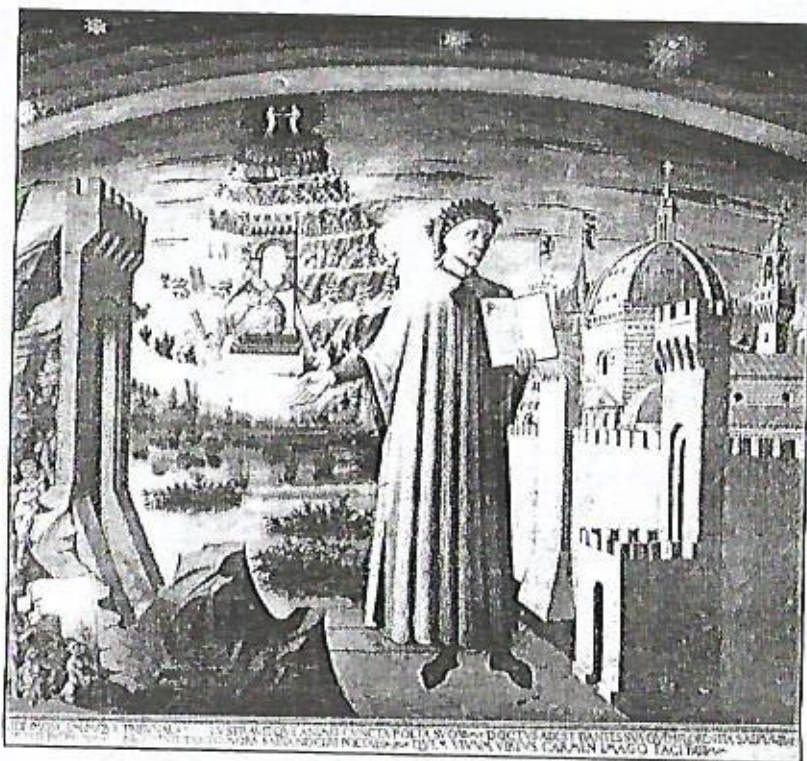
Debaixo de cada uma das suas três faces, Lúcifer tem um par de asas enormes, seis ao todo, como as seis asas do Serafim (Par. 9.78). Mas estas não são as asas emplumadas dos anjos, queimando como ouro vivo (Par. 30.13-15), mas asas duras de morcego, um símbolo da sua escuridão e cegueira⁴¹⁵. As asas pesadas golpeiam o ar congelado vaidosamente, incapazes de decolar, incitando ventos que gelam os fluxos do inferno enquanto eles afundam em Cocytus e, vazando para cima através da terra, instiga as mentes mortais para pecar, ao mesmo tempo que a luz de Deus brilha para tocar todos os corações terrestres⁴¹⁶. O vento congelado de Satanás está em contraste direto ao fogo de amor que chega do sopro do Espírito Santo (Par. 22.32: *la carità che tra noi orde*) e para provocar alegria (Par. 21.88: *l'allegrezza ond'io fiammeggio*).

413. A tumba de Lúcifer é uma paródia do Santo Sepulcro, a tumba de Cristo. Veja A. Cassell, *The Tomb, the Tower, and the Pit: Dante's Satan*, Itálica, 56 (1979), 331-351.

414. Também o lago, lago (Inf. 32.23) escuta atrás para o latino lacus, que significa "cova" como também "lago" e era usado como tal por Jerônimo no Vulgate (Is. 14-15) para designar o lugar para o qual o Satanás caiu.

415. Inf. 34.46: "*sotto ciascuna uscivan due grand'ali*"; Inf. 34.49-50: "*non avean penne, ma di vispistrello era lor modo*".

416. Ele pode mesmo (Inf. 33. 139-148) animar os corpos do morto. Dante tinha acreditado que Branca Doria e Michel Zanche estavam vivos na terra, mas ele ouviu que estão realmente mortos e usados como bonecos por Satanás.



Dante com o inferno do seu lado direito, purgatório atrás, as esferas divinas sobre ele, e céu, a Cidade de Deus, à sua esquerda. Têmpera em madeira, italiano, século XIV. Cortesia de Archivi Alinari.

A inexistência de Satanás é mais manifestada no seu tamanho gigantesco: ele é uma grande massa de matéria moribunda. A teologia assegurou que anjos se mantiveram anjos depois da queda, entretanto alguns disseram que os anjos caídos assumiram o ar pesado, mais baixo, ao invés dos anjos bons que foram feitos do éter mais raro.

Mas Dante extrapolou a forma que era uma encarnação total que esgarça a verdadeira Encarnação de Cristo e o absoluto oposto do espírito de Deus. Desde que a tradição platônico-cristã considerou a matéria pura que é a mais distante de Deus e mais íntimo à inexistência, Satanás é quase matéria pura, pouco informado com a vida, e composto de todos os pesos mais densos do Cosmos; o corpo felpudo, bestial dele, enfatiza que ele é o oposto polar da razão, verdade, e espírito. Ele é uma lombriga, um monstro (Inf. 34.107-108). O Diabo fraco, gigantesco para o qual numerosos precedentes literários existiram, perfeitamente simbolizou a impotência in-

terna deste ser que na terra pode parecer tão poderoso e inteligente⁴¹⁷. Ele é o imperador de seu reino miserável (Inf. 34.28: *lo 'mperador del doloroso regno*), como Deus é o imperador que sempre reina (Par. 12.40: *lo 'mperador che sempre regna*).

A feiúra desta criatura grosseira, patética, que tinha sido uma vez um anjo de luz está em contraste completo à beleza de Deus (Par. 7.64-66). Por orgulho, ousou ele desafiar o seu criador, e o mergulho do céu transformou toda a sua beleza em feiúra⁴¹⁸. O Diabo condenado é grosseiro na sua terrível e eterna mastigação dos três traidores, Judas, Cassius e Brutus. O cego e fútil ódio deste ato tinha sido prefigurado pelo destino do traidor Ugolino, que foi traído por Ruggiero, apanhado no gelo que roe em raiva eterna na cabeça do homem que o traiu (Inf. 33). A *Visão de Tundale* e outras fontes literárias ou artísticas descreveram o Satanás, o Inferno ou os outros demônios devorando os pecadores e (frequentemente) os excretando na cova ígnea. Dante evitou as rudezas da tradição e assim melhor trouxe o horror. Como Satanás mastiga a sua presa humana, lamenta, e as lágrimas misturam-se ao seu sangue e escorrem por baixo de seu queixo.

É um contraste horrível a Beatrice, que sempre está sorrindo para alegria (Par. 18.19; 30.42). Ao contrário de uma lágrima de arrependimento que resgatou o pecador de Buonconte di Montefeltro (Purg. 5), as lágrimas de Satanás do saque frustrado não servem para salvar. Como as lágrimas ensangüentadas do Ciclope Polyphemus encobertas por Odysseus, o lamento sangrento do gigante horrível só repele. Repele e parodia o sangue, água e lágrimas derramadas pelo Deus divino na cruz dele.

Como Dante desceu com Vergil em Giudecca, distinguiu nas trevas uma figura enorme que surgiu diante dele, moldada como um moinho de vento monstruoso ou sugerindo um esboço torcido da cruz do Salvador. As três faces de Lúcifer e os três pares estendidos de asas estavam como os

417. Entre os precedentes: os Titãs da religião greco-romana; as crianças gigantes das anjos da guarda na literatura apocalíptica; o Polyphemus de Vergil, o gigante canibal de quem o Odysseus escapou agarrando-se nas barrigas de lã de ovelha, uma imagem que Dante deve ter tido na mente quando ele escreveu sobre Vergil e Dante que agarram os lados felpudos do Satanás. Logo acima de Giudecca, Dante encontrou o bem de gigantes, eles se enfurecendo, em vão, e despropositadamente. Na *Visão de Tundale* do século XII, Tundale viu um demônio enorme, preto, maior que qualquer besta, com cem cabeças e bocas nas quais ele tragou imediatamente mil pecadores; ele se mantém preso a uma grelha, mexendo seu rabo enorme, enquanto vomita os pecadores e os engole novamente. Outro dos demônios horríveis de Tundale, com grandes asas pretas e olhos ígneos, sentou-se até a cintura em um lago congelado. Sobre Tundale veja Capítulo 6; para a forma do Diabo veja Capítulo 7. Também veja S. Cosmos, Old English 'Limwaestm' (Cristo e o Satanás, 129), Notas e Questões (1975), 196-198; S. Frascino, "La 'terra' dei giganti ed il Lucifero dantesco", La cultura, 12 (1933), 767-783.

418. Inf. 34.28, 35; Parad. 19.46-48. Outras referências para o Diabo: Par. 9.127-128; Purg. 8.98-99, 32.31; Inf. 6.96, 23.143-144.

três pontos da cruz, o tráfado Diabo, uma paródia infernal da Trindade Santa. A linha irônica "o padrão do rei infernal avança" (*vexilla regis prodeunt inferni* (Inf. 34. I), é uma paródia de um hino famoso de Fortunatus; e também uma paródia da cruz, pela *vexilla regis* de Fortunatus, "padrão real", recorre à cruz de Cristo⁴¹⁹. John Freccero uniu esta paródia da cruz com a cor das três faces de Satanás. Embora Dante recorra em outro lugar à negridão dos anjos caídos (Inf. 21.29; 23.131; 27.113), ele dá às três faces de Satanás três cores diferentes: branco amarelado, vermelho e preto. Foram elaboradas numerosas teorias durante os anos para explicar estas cores, mas Freccero está baseado na análise cuidadosa da prática literária⁴²⁰. Ele começa a explicação com Lucas 17:6, no qual Cristo diz que com fé profunda o bastante a pessoa poderia pedir para uma amoreira se mover e ela se moveria. Santo Ambrósio usou amoreira como um símbolo do Diabo, pois da mesma maneira que sua fruta começa branca, amadurece e fica vermelha, e então fica preta, assim o Diabo começa glorioso e branco, brilha vermelho no poder dele, e então fica preto com o pecado. Mas Agostinho usou a amora tricolorida como um símbolo da cruz, e Ubertino de Casale descreveu o *vexilla* de Cristo como colorido da mesma maneira. O que Dante fez foi reunir a cruz, o Diabo e as três cores. Freccero revira o argumento observando que Dante deve ter tido a imagem real da amora em mente, pois, embora as fontes usassem as cores branco, vermelho e preto, a amora aparece primeiro como de cera, branca amarelada, e isso é como Dante descreve a cor, *tra bianca e gialla* (entre branco e amarelo). A explicação de Freccero deixa espaço para interpretação adicional das cores.

Determinadas fontes como Ambrose, e a própria habilidade de Dante para empacotar todo detalhe com significado, são plausíveis que a face vermelha possa indicar pecado ou vergonha, a ignorância de face preta ou corrupção, a impotência da face branca. Mas o que Dante parece ter tido principalmente em mente era estender e aprofundar o senso da polarização moral do Cosmos entre Cristo e Satanás.

Outra obra-prima da literatura medieval na qual a influência do Diabo é sentida ao longo do Cosmos moral, é o *Piers Plowman*, de William Langland, um balconista em ordens secundárias que teve um alcance da teologia nominalista, uma concepção mística do mundo e uma voz aguda, satírica. Ele escreveu quatro versões do poema pelo menos entre 1360 e 1400, quando morreu. A terceira, a versão B é admirada por sua poesia, a versão C pela sua reflexão do pensamento mais maduro do autor⁴²¹.

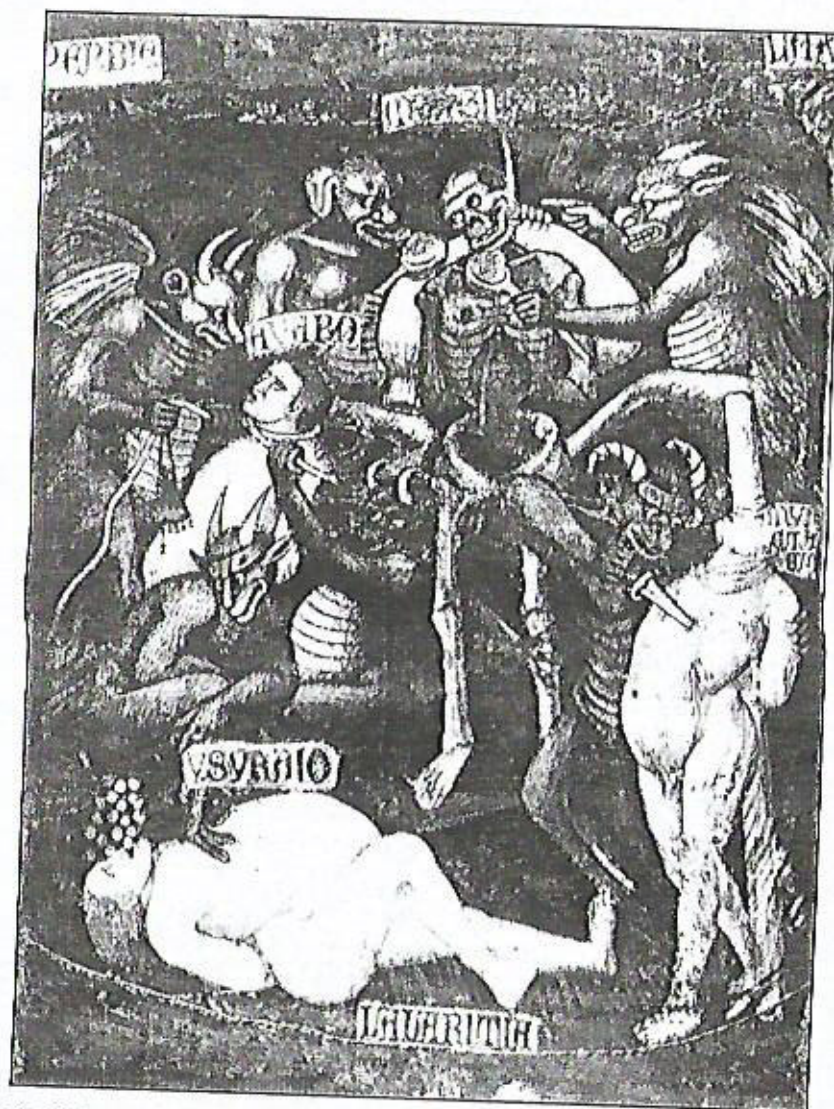
419. *Vexilla*, como o grego tropaia, tem a raiz que significa batalha padrão, mas na literatura cristã seu significado trocou para conotar a cruz, geralmente.

420. J. Freccero, *The Sign of Satan*, Nota do Idioma Moderno, 80 (1965), 11-26. Compare G. Busselli, *I tre colori di Lucifero Dantesco* (Roma, 1910).

421. Para edições de trabalhos sobre *Piers Plowman* ver *Fontes de Consulta*. Eu agradeço à minha estudante diplomada Cassandra Potts, cujo trabalho de seminário fez muito para avançar esta seção em *Piers Plowman*.

Diferente em estilo, concepção e ponto de vista como *Piers Plowman* é a *Divina Comédia*, um trabalho de visão literária, que tem no coração uma visão mística semelhante da realidade. Langland, como Dante, acreditou que o modo para salvação era por amor mais que pelo intelecto, uma visão da qual ele derivou, e compartilhou com nominalistas e místicos. *Piers* difere da *Comédia*, pois sua visão mística é centralizada neste mundo mais que no outro. *Piers* apresenta agricultores, padres, cervejeiros, advogados, comerciantes, limpadores de rua e frades nos trabalhos diários deles, como uma grande visão da sociedade como Dante, mas configurada na vida diária da rua e do campo. Langland era um homem pobre, e o seu misticismo de abaixo-da-terra era semelhante em espírito ao dos Irmãos Brethren da Vida Comum e Thomas a Kempis no continente. No caráter central, *Piers Plowman* pode ser entendido como Cristo, São Pedro, Todo homem, ou como o tipo do bom cristão, a regra boa, ou o trabalhador honesto. A visão é que verdadeiros padres, monges, agricultores e reis mantêm a atenção deles em Deus no centro das coisas, e assim viajam em um mundo de realidade e brilham para a unidade com Deus, enquanto as falsas contrapartes deles se cegam de ilusão e desviam no sentido de nenhum lugar. Nós podemos olhar para as coisas, estreita e claramente, e ver Deus através delas, ou podemos confundi-las com a sujeira de nossos próprios desejos até que nenhuma luz possa atravessar. O Diabo se agacha estupidamente atrás das cenas, puxando nossa visão torta, torcendo nossa visão, que nos puxa para baixo na escuridão até que nós vemos e não entendemos nada.

A escolha é nossa. Influenciado pelo nominalismo e voluntarismo comum na recente teologia do século XIV, Langland afirmou a liberdade da vontade humana. Quando o Diabo ataca a Árvore da Caridade (c. 16) que representa Cristo, a pessoa justa, ou o indivíduo cristão, *Piers* defende a árvore chamando *Liberum Arbitrium*, a personificação do livre-arbítrio que, quando obedece *Piers* (aqui Cristo ou justiça), derrota o Diabo. Quando não obedece, *Piers* não tem nenhum poder contra Satanás. A vontade é realmente livre só quando escolhe o bem; caso contrário penetra na escravidão para pecar. A análise se assemelha ao tratado místico anônimo germânico de teologia (c. 1350), onde o propósito natural da vontade é visto como servindo a Deus, mas pode ser arrancado pelo pecado do seu verdadeiro curso. A ênfase de Langland na liberdade humana e a preocupação dele para este mundo significaram que a humanidade, em lugar de anjos e demônios, tem uma fase central. Muito embora raramente apareça pessoalmente no poema, o Diabo constantemente se manifesta nos negócios deste mundo, e em personificações alegóricas. Injustiça, Falsidade e Decepção são os seus avatares. Lúcifer já está alerta e ativo, mas os trabalhos dele podem tomar forma só quando convocados ou bem-vindos por seres humanos individuais. É nossa decisão se preferimos a liberdade de ver coisas como elas são ou a tarefa pesada de manter a ilusão que elas são como



Demônios atormentam os pecadores de acordo com os vícios deles: avareza e usura. Afresco por Taddeo di Bartolo (1362-1422) em San Gimignano, Itália. Cortesia do Duomo di San Gimignano.

ossos desejos gostariam que fossem. Nós podemos nos alinhar com a verdade ou com a prova de idolatria. Idolatria é escolher um bem limitado em lugar do último bem. Para Langland, dinheiro e lucro são a idolatria principal, mas qualquer mentira, falsidade ou evasão, qualquer preferência de fama, fortuna ou prazer sobre Deus, até mesmo a colocação da Igreja ou da teologia sobre a verdade simples e limpa é serviço ao Senhor Escuro⁴²².

Langland enfatizou os trabalhos do Diabo nas atividades injustas dos humanos que o seguem. Justiça é o estado de negócios que prevalece quando são administrados os negócios deste mundo honestamente de acordo com a vontade e o plano de Deus. Injustiça é o estado de negócios que normalmente prevalece e que surge da perversidade e da estupidez humana e que adquire o modo da ordem certa. Langland tem desprezo com a injustiça; ele odeia sua inabalável estupidez e trata os que perpetram isso severamente.

A idolatria principal é a perseguição do ganho, cuja personificação é a Senhora Meed (B. 24 e C. 24). Meed pode ser vista como representando o sistema econômico capitalista nascente, e tivesse Langland pensado em tais condições ele provavelmente teria concordado, mas mais íntimo para a própria visão mundial dele a identificação da Senhora Meed era com *cupiditas* ou *avaritia*, o pecado cardinal antigo da avareza. Langland tem a convicção de que a avareza é o maior dos pecados mortais, que era comum na Idade Média posterior, quando o desenvolvimento comercial permitiu uma verdadeira economia de dinheiro para desenvolver, fazendo da moeda, a medida de todas as coisas. O desprezo de Langland pelo dinheiro aparece na sátira dele dos frades gananciosos como também nas passagens da Senhora Meed, e os frades venais são associados com o Anticristo (c. 21-22). Como os outros seis vícios, Meed é a filha do Diabo ou de suas avatares Fraude ou Engodo⁴²³.

O matrimônio de Meed com Fals (Falsidade) é uma sátira da burocracia e da lei como também do dinheiro. Favel (Decepção) organizou o matrimônio, e Fals prepara um contrato legal que declara que Falsidade, Malícia e Decepção são todas agradecidas pela cobiça de Meed e concede a licença formal dela para caluniar, ostentar, tolerar o falso testemunho, menosprezar a pobreza e alegrar-se na avareza, na usura, na inatividade e em todos os vícios. Elas dão a licença "depois da morte dela para morar eternamente no domínio com Lúcifer, como mostra este documento, com to-

422. B.1.128-129: "Alie þar werchen with wrong wende þei shulle after hir deþday and dwelle with þat sherewe [o Diabo]." Compare B.2.102-104; B.7, 117-118. Veja B. Harwood, "Liberum-Arbitrium in the C-Text of Piers Plowman" (*Liberum-Arbitrium no texto C de Piers Plowman*), *Philological Quarterly*, 52 (1973), 680-695.

423. T.P. Dunning, *Piers Plowman*, 2ª ed. (Oxford, 1980), pp. 54, 126. Compare C. 6.330, onde Roubo é "Luciferes aunte". Veja L. K. Little, *Pride Goes before Avarice*, *Revisão Histórica Americana*, 76 (1971), 16-49.

dos os pertences do purgatório e a dor do inferno (c. 2.106-108)". A escritura é determinada e lacrada na "data do Diabo" em vez de pelo ano de nosso Deus⁴²⁴. Esses que escolhem seguir Meed vivem falsas vidas e auxiliam a injustiça, como o cervejeiro que chora, "Ora, por Jesus, não serei regido eu, apesar de seu tagarelar, pelo espírito da justiça, ou pela consciência, por Cristo, quando eu posso vender resíduos e borras e posso direcionar cerveja inglesa grossa ou afinar na torneira como me agrada. Eu sou o tipo de pessoa que não covo depois da santidade, assim segure sua língua, consciência, não está fazendo qualquer bem falar sobre o espírito de justiça" (c. 21. 296-402).

A queda de Lúcifer é colocada no contexto da luta entre a Injustiça e a Verdade. Embora Lúcifer não seja uma metáfora, ele é quem chefia. Isso não é tanto mais que Lúcifer introduziu o pecado e o mal no mundo, como que o comportamento dele violou princípios eternos de verdade e justiça. Deus criou dez ordens de anjos; uma dessas ordens caiu. Lúcifer que tinha sido "arcanjo do céu, um dos cavaleiros de Deus" (c. 1.107), pecou, levando para baixo os muitos anjos da décima ordem. Como eles caíram, assumiram uma forma horrorosa, *lepen out in lothly forme* (c. 1.109). Eles caíram durante nove dias, alguns no ar denso, alguns na terra e alguns no subterrâneo, dependendo da gravidade do pecado deles, e Lúcifer caiu mais abaixo de todos. A essência do pecado estava que ele e os que caíram *helden nat with treuthe* (c. 1. 108), o resultado é que ele está preso no inferno⁴²⁵.

A grande cena do Diabo em *Piers* está nos portões do inferno, mas Langland usa isto um pouco diferentemente dos seus contemporâneos. A libertação das almas do limbo pela Paixão de Cristo era originalmente baseada na teoria do resgate que o Diabo os segurou por direito por causa do pecado original.

Até mesmo antes do tempo de Langland, havia a idéia de Jesus como um resgate pago por Deus ao Diabo rendido gradualmente à metáfora militar de Cristo como um cavaleiro que viesse salvar o oprimido. Langland foi liberado para usar a cena horrível sem nenhuma suposição da teoria do resgate. Para ele, o drama da perturbação é classificado em uma declaração

à natureza da justiça. Ele se preparou para a perturbação em várias passagens que explicam que o Diabo avidamente assiste para arrebatá-la toda maçã que cai (toda alma que morre) da árvore de vida. Como resultado do pecado original, ele reivindica poder sobre o gênero humano e leva os pecadores para o inferno. Ele obteve poder até mesmo sobre os patriarcas, segurando-os prisioneiros no limbo⁴²⁶. Lúcifer reivindica que ele mantém somente título destas almas, mas Langland assume que ele é um mentiroso, e mesmo Satanás acha esta reivindicação questionável. Considerando que nós adquirimos estas almas por meio de truque, Satanás observa, nós podemos não ter nenhum direito real sobre eles. As dúvidas de Satanás pressagiam o debate entre a Justiça e a Clemência e entre Cristo e Lúcifer. Satanás, Clemência e Cristo todos argumentam contra Lúcifer que o Diabo não tem nenhum direito sobre a humanidade. Lúcifer reivindica justiça, mas o peso da justiça está contra ele.

Imediatamente antes da perturbação que acontece no *passus* 18 da versão B e 20 da versão C, as quatro filhas de Deus — Verdade, Retidão,

auto-amor. A queda dos anjos para vários níveis: "Wonder wyse holy wryt telleth how þei fullen, summe in erthe, summe in ayr, summe in heele depe as Lucifer lowest lith of hem all; for þruiþe" (C.1.125-128). Esta noção vai desde Origen: veja Satanás, pp. 125-126. Para a idéia que dez ordens de anjos existiram, de qual uma ordem caiu, veja Capítulo 6, n. 57. Escritores mais antigos concordam que só nove ordens próprias de anjos existiram e que esses que caíram constituem um décimo grupo, mas não uma décima ordem. Duns declara o ponto no Comentário nas Orações, 2.9: "Sed cum non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent, etiamsi illi qui ceciderunt perstitissent, moventur lectores quomodo Scriptura dicat decimum ordinem compleri ex hominibus" (já que só nove ordens existiram, e só nove teriam existido, até mesmo se os anjos que caíram tinham permanecido na verdade leais, o leitor pode perguntar como a Bíblia pode dizer que a décima ordem será preenchida por humanos). Duns observa que as pessoas usaram o termo décima ordem livremente para os anjos caídos e para os humanos que supostamente os substituíram. Mas isto não é preciso, ele discute: "Ex quo apparent non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tanquam novem sint angelorum, et decimus hominum: sed homines pro qualitate meritorum statuendos in ordinibus angelorum. Quod vero legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur, quod in angelis lapsum est: de quibus tot corruerunt, ut possit fieri decimus ordo" (está claro que uma décima ordem não foi formada fora dos humanos, como se houvesse nove graus de anjos e uma décima de humanos; portanto, os humanos são expostos em todos os graus de anjos de acordo com os méritos deles. Quando temos que uma décima ordem seria preenchida por humanos, deveríamos entender que isto significa que o que tinha estado perdido entre os anjos foi restabelecido entre humanos e que caíram muitos anjos que poderia ter composto uma décima ordem). A "décima ordem" é assim uma maneira livre de falar na qual Langland caiu, talvez inadvertidamente. Os nove dias que os anjos caíram correspondem às nove esferas do Cosmos e para as nove ordens de anjos, numericamente três vezes uma tríade. Os gigantes da Theogony (Teogonia), de Hesíodo, levaram nove dias para cair na terra (Theog. 722). Veja Capítulo 4, para o norte como mau.

426. C.16.79-83; C.18.111-117. C. 18.115: "e fez de homens santos seu carpidor in limbo inferni". Cf. B.10.423-425: Adão, os profetas e Isaías mantidos por Satanás.

424. B.2.69-114; c.2.69-115. D. J. Burton, "The Compact with the Devil in the Middle English Vision of Piers the Plowman B. 11", *Folclore da Califórnia Trimestral*, 5 (1946), 179-184, entende mal como um pacto com o Diabo; na realidade é uma paródia da ganância e da lei.

425. C. 1.120. Veja B.1.111-129; C. 1.103-128; c.16.210-211. Também veja A. Kellogg, Satan, Langland, and the North, *Speculum*, 24 (1949), 413-414; R. Risse, Jr., "The Augustinian Paraphrase of Isaiah 14.13-14 in Piers Plowman and the Commentary on the Fables of Avianus", *Filológico Trimestral*, 45 (1966), 712-717. Em C.1.111 e B.1.119 Langland mudou a paráfrase de Agostinho em Ennaratio em Ps. 47 de "ponam sedem meam in aquilone" (eu colocarei meu trono no norte) para "ponam pedem meam" uma troca de "assento" ou "trono" para "caminhar". Kellogg e Risse explicam pedem como significando orgulho e

Clemência e Paz — conduzem um debate na natureza da justiça⁴²⁷. Verdade e Retidão defendem a noção da justiça rígida de acordo com a qual o gênero humano deve por direito estar no poder de Satanás, porque quebramos nosso contrato com Deus por nosso próprio livre-arbítrio, e não lhe obrigamos, de forma alguma, que nos salve. Mas Paz e Clemência respondem com um argumento de equidade: justiça nem sempre é melhor servida por sua rígida aplicação; entretanto, nós nos sentenciamos para morrer e a clemência de Deus nos salvará. Equidade — justiça temperada por clemência — está longe de ser uma violação da justiça; é sua expressão mais alta. É o modo que o mundo real é construído. A Velha Lei, boa em si mesma, não era a mais verdadeira expressão da justiça, para isto faltaram equidade e clemência. O Novo Testamento proclama esta realidade perfeita. O debate entre as quatro filhas de Deus mostra o debate entre Cristo e o Diabo nos portões de inferno⁴²⁸.

Agora é Sábado Santo, e o Cristo está próximo. De início, Cristo não é nenhum advogado que vem para pagar ao Diabo a sua dívida, mas um guerreiro que vem demolir a cidade infernal: "Jesus vem de longe como um gigante quebrar e golpear a todos que estavam contra Ele e tirar do inferno todos que Ele escolher".⁴²⁹ Jesus é um cavaleiro, um justador com capacete e cavalaria montando seu cavalo de guerra para desafiar o Diabo em combate e, tendo-o derrotado, tirar os profetas do inferno. Como Jesus, o Justador, se aproxima, os demônios mantêm um colóquio frenético que é uma inversão daquele das filhas de Deus. O número dos demônios presentes varia entre os textos B e C. No B existem dois — Lúcifer e Satanás (também chamado Gobelyn), e um terceiro semidemônio, o Inferno personificado⁴³⁰. No texto C vários outros demônios são acrescentados ao conselho: Mahond, Ragamoffyn, Belial e Astarot. Langland parece ter-se preocupado pouco com quem era o Diabo chefe. Lúcifer preenche este papel mais frequentemente, mas é Satanás que no texto C late ordens a Ragamoffyn, Belial e Astarot para trancar as portas e preparar para expulsar o exército de Cristo que avança (Satanás parece imaginar que Jesus está comandando um grande exército, inclusive cavalaria, contra ele). E

427. A idéia das filhas de Deus é um dispositivo velho baseado em Ps. 84.11. Era frequentemente usado pelos antigos poetas medievais e dramaturgos; veja *The Castle of Perseverance*, por exemplo, Capítulo 9.

428. J. A. Alford, "Literature and Law in Medieval England," *Publications of the Modern Language Association*, 92 (1977), 941-951; W. J. Birnes, "Christ as Advocate: The Legal Metaphor of Piers Plowman", *Annuaire medievale*, 16 (1975), 71-93.

429. C.20.261-263: "For Iesus as a geaunt with a gyn cometh zende to breke and to bete adoun all þat ben agayne hym and to haue out of helle alle of hem þat hym liketh."

430. Esta leitura é preferível a um Gobelyn fazendo diferente de Satanás ou um "þe deuēl" fazendo contudo outro demônio. Em B.18.286ff. uma fala é dividida entre Satanás e Gobelyn, e são comparados ambos com "þe deuēl and þe fend"; como um ser eles se dirigem a Lúcifer em B.18.311. O texto C insinua a mesma identidade. Aquele "þe deuēl" é um nome comum está mais adiante claro de C. 20.340, onde "deueles" aparecem no plural.

foi Lúcifer, em lugar de Satanás, que subiu para o Éden para tentar Adão e Eva. A divisão de falas entre os demônios é puramente um dispositivo literário para permitir um debate vivo.

Como uma grande luz perfura a escuridão do inferno, uma voz tropeja, "Abram os portões!" Satanás, recuando, murmura para o Inferno que este é o tipo de luz que veio para levar Lázaro para longe deles; agora veio salvar toda a humanidade. Lúcifer fica enfurecido, porque acredita que Deus lhe prometeu direitos sobre a face humana e que Cristo veio privá-lo da sua justa dívida, "para através do direito e da razão os graus que estão aqui pertençam a mim, corpo e alma, o bem e o mal".

Satanás aproxima-se: "Bem, você nos colocou nisto, não foi? Foi culpa sua, pois você foi tentar Adão e Eva em primeiro lugar. Nós seríamos muito melhores se você não tivesse ido. Agora toda nossa presa está perdida para nós por causa de suas mentiras".⁴³¹ Mas Lúcifer se levanta para desafiar Cristo nos portões. "Que senhor é você?", ele exige; entretanto, a luz acende e o golpeia cegando-o⁴³². Um debate entre Cristo e Lúcifer acontece, Lúcifer que discute que Ele tem o direito sobre a humanidade por duas razões. Primeira, Deus deu a humanidade a ele na hora do pecado original, e Deus não deve voltar na palavra dEle. É uma ironia agradável que o Diabo deveria discutir sobre a justiça de Deus, a quem ele odeia e diariamente trai, e é um argumento da justiça rígida da Velha Lei, uma lei de retaliação indisposta por clemência. A segunda razão é derivada da justiça comum inglesa, e Langland quer que a audiência dele note como Lúcifer, como os latifundiários da terra, tenta virar a justiça comum para a sua vantagem. De acordo com a lei, diz ele, eu mantenho a humanidade por justo costume, porque eu tive a posse deles durante sete mil anos. Com efeito, Lúcifer está trazendo uma demanda de esbulho possessório moderno contra Cristo⁴³³.

431. "For bi riht and by resoun þe renkes þat ben here body and soule beth myne, bothe gode and ille" (C.20.300-301). Satanás culpa Lúcifer: C.20.312-321; cf. B. 18.311. Lúcifer tinha tomado a forma de uma serpente no Éden: "for in fourme of a fende bote in fourme of an addre" (C.20.315). Relatórios de Gobelyn/Satanás que ele tinha tentado Jesus em vão durante mais de trinta anos e ainda tinha tido que descobrir se ele era o Filho de Deus: "and som tyme ich askede where we were god or godes sone? He gaf me short answer" (C.20.330-331). Suspeitando o pior, Gobelyn/Satanás tentou parar a crucificação: "Y wolde haue lenghed [lengthened] his lyf, for y leved [believed], if he deyede, that if his soul hider cam, it sholde shende [ruin] vs all" (C.20.335-336).

432. Que senhor: C.20.360. Luz ofuscante: C.20.368 ("Lucifer loke ne myhte, so liht hym ablene"); cf. B.5.494: "The liht þat lere out of pee, Lucifer it blente"; B. 18.325; c.20.141.

433. "Sethen we haen ben sesed seuene thousand wynter", nós temos posse por direito (C.20.309-311). Satanás duvida disto: C.20.312-313, e Gobelyn soma que Deus não pode ser enganado ou escarnecido: "And God wol not be gylde... ne byiaped. We haen no trewe title to hem, for thy tresoun hit maketh" (C.20.323-324). Para os processos do Diabo contra Cristo veja Capítulo 9.

Cristo contradiz Lúcifer com o argumento de que Ele veio buscar as almas em cumprimento da justiça, não em violação da justiça: Eu resgato meus criados por direito e razão⁴³⁴. Mas Langland usa o termo resgate livremente: Cristo não veio para pagar o Diabo, mas para levar a humanidade para longe dele com a força que nasce da própria justiça. Cristo coloca à frente três argumentos. Primeiro, até mesmo debaixo da exatidão da Velha Lei ele se justifica levando as almas por causa do uso de Lúcifer de artifício no Éden, e "a Velha Lei ensina que os trapaceiros podem ser enganados e derrubados pela fraude deles".⁴³⁵ Segundo, a Nova Lei provê equidade como também justiça, graça e clemência como também castigo. Assim, a clemência ganha o que estava perdido através da maldade anterior, e a fraude é defraudada pela graça⁴³⁶. Terceiro, Cristo observa que como rei Ele tem o poder real para perdoar o maldito e o libertar do inferno, mas o uso deste poder é desnecessário pela efetividade dos dois argumentos da justiça. O Diabo tem que se render à justiça, e o Cristo o prende em laços de ferro (C. 20.55-56). Na visão de Langland, como na de Dante, o mundo de Deus é uma luz simples e justa; é bloqueada e obscurecida pelo pecado e pela loucura dos humanos e anjos; mas ao final o pecado perece e o amor prevalece.

A rejeição de Langland da teoria do resgate, a ênfase no livre-arbítrio, o foco no amor e o seu nominalismo além de suas suposições místicas combinaram para reduzir, mas não eliminar, a importância do Diabo na sua

434. C. 20.443-444: Cristo neste momento veio para levar do inferno só esses que acreditaram nele antes da vinda dele, mas ele promete salvar todos no Julgamento Final. C. 20.413-414: "And thenne shal y come as kyng, with crowne and with angeles, and have out of helle alle mennes soules." C.20.395: "thorw riht and throw resoun [I] ransoun here my lege [segurança, penhor]."

435. C.20.377-386; C.20.382: "þe olde lawe techeth that gylours be begiled, and yn here gyle falle."

436. C. 20.396; C.20.392: "So þat with gyle was gete, thorw grace is now ywonne... and Gyle be bigyled thorw grace at þe laste." Cf. C.20.163-166: "And riht as the gylour thorw gyle begiled mal formost, so shal grace, that bigan all, maken a goet ende and begile þe gilour, and þat is a goet sleithe: ars ut artem falleret." A última frase é derivada do hino famoso de Fortunatus "Pange lingua", mas Langland trocou o significado original. Fortunatus estava usando a teoria do resgate que Deus enganou Satanás em agarrar Cristo de forma que ele poderia privá-lo do saque dele. Em Langland, esta idéia é submergida no princípio mais edificante que, como a tentação original de Satanás a Eva foi através de fraude, ele nunca foi intitulado legalmente a qualquer coisa. A Justiça de Deus substitui o artifício de Deus. Rastros da velha idéia permanecem "iludindo o traçoeiro", mas quando Langland diz que graça "engana o malandro" ele está usando um vocabulário mais velho para encapotar um ponto de vista mais novo. Aquela graça, clemência e justiça que prevalecem sobre o Diabo não é nenhum truque, mas uma expressão direta da ordem de Deus. Mas o iludido Diabo que nunca vê qualquer coisa diretamente, pensa nelas como truque. Com este ponto de vista, Langland pode organizar a perturbação dramática do inferno sem subscrever à teoria do resgate descartada que apóia isto.

visão do mundo. Era o impedimento para amar causado pelos pecados do mundo, especialmente a avareza que interessou à maioria. Nós não podemos, Langland diz, resolver o problema do mal. Seguindo a repreensão de Agostinho, "não busque saber mais do que é apropriado" e o nominalismo desconfia das construções intelectuais, o poeta adverte.

"Não deseje saber por que Deus permite a Satanás enganar as criaturas, mas mantenha os ensinamentos da igreja e peça perdão a Deus... Se você quer saber por que Deus permitiu ao Diabo nos desviar, ou se desejar compreender os propósitos de Deus onipotente, então seus olhos deveriam estar no seu traseiro. Tudo acontece como Deus escolhe, e agradeça a Deus para o que continuará, preocupe-se sobre o que nós podemos." (B. 10. 120-130).

Geoffrey Chaucer (1344-1400), quase contemporâneo exato de Langland, era um amigo da nobreza e um homem do mundo. Mais tarde, como Shakespeare, ele foi o mestre de uma variedade de gêneros e estilos e foi cuidadoso com uma diversidade de caracteres. Chaucer atuando sob a teologia ou a filosofia, como Shakespeare, é difícil de definir. Que ele era um crente cristão está claro no fim do conto de Senhor Thopas, e há toda razão para assumir que ele acreditou no Diabo. A ênfase dele ainda está no humano, não no cósmico, e o *devel*, *feend* ou *Sathanas* dele é menos frequentemente uma metáfora das loucuras da humanidade⁴³⁷.

Em *Os Contos da Cantuária* o Diabo faz raramente um papel mais importante que uma metáfora. O "Conto do Monge" oferece uma vinheta de Lúcifer entre outras grandes figuras que caíram da alta estação, como Adão, Hércules e Nabucodonosor: "O Lucifer, brightest of angels alle, / Now artow Satanas, that maist not twinne [depart] / Out of miserye, in which that thou art falle" (linhas 14-16). Em "O Conto do Frade" ele se serve para afiar a sátira dos citadores. Um citador reconhece o Diabo na forma de um humano, e o demônio explica em condições bastante ortodoxas como demônios não têm nenhuma forma fixa própria, mas podem mudar a forma, ou criando ilusões ou corpos temporários, ou até mesmo animando corpos mortos⁴³⁸. Mas eles só podem fazer estas coisas com a permissão de Deus. Deus só lhes permite tentar porque Ele usa as tentações com o propósito de fortalecer o justo. Quando um cristão resiste a uma tentação, o resultado dos esforços do Diabo é o oposto do que ele pretende (linhas 169-203). Chaucer poderia ter usado a fala do Diabo para entrar no caráter dele e escarnecer os valores invertidos do mundo infernal, como o

437. A bibliografia sobre Chaucer é enorme. Especialmente veja F. N. Robinson, *The Works of Geoffrey Chaucer*, 2ª ed. (Oxford, 1957); E. T. Donaldson, *Chaucer's Poetry*, 2ª ed. (Nova Iorque, 1975). Sobre o Diabo em Chaucer ver J. de Caluwe-Dor "Le diable dans les Contes de Cantorbéry: Contribution à l'étude sémantique du terme Devil", em *Le diable ou moyen âge*, pp. 97-116. Caluwe-Dor reúne 106 referências sobre o Diabo. R. Kaeuper tem um artigo útil por vir nos Estudos na Era de Chaucer.

438. Linhas 161-168, 204-216; veja discussão de Dante, acima.

dramaturgo Arnoul Gréban fez (Capítulo 9), mas a atenção do poeta é, como sempre, fixa na ganância e na loucura humana. O Diabo e o citador passeiam durante algum tempo juntos, com a compreensão que cada um mostrará ao outro como ele trabalha. Eles encontram um homem amaldiçoando o cavalo dele e consignando isto ao Diabo, e o citador deseja saber por que o Diabo não leva o animal. O Diabo responde que está claro que o homem não quis dizer o que ele disse. Repugnado com o receio de Satanás, o citador lhe mostra como trabalhar sem qualquer dúvida. Indo para a casa de uma viúva velha de caráter impecável, ele tenta extorquir uma moeda dela. Furiosamente, ela o amaldiçoa: "*The Devil, quod she, so fecche him er he deye*", a menos que ele se arrependa. O citador recusa a se arrepender "*and with that word this foule feend hym hente; bodyand soule he with the devel wente*" (linhas 328-340)⁴³⁹.

O citador responde no próprio conto dele satirizando os frades. Satanás, ele observa no prólogo, mantém 20 mil frades no seu traseiro no inferno:

*Right so as bees out swarmen from an hyve,
out of the Devels ers ther gonne dryve
twenty thousand freres on a route [in a mob],
and thurghout helle swarmed al aboute,
and comen agayn as fast as they may gon,
and in his ers they crepten everychon.* (Prólogo 30-35)

Mas a atenção do poeta está nos frades, não nos demônios: o conto é amplamente escatológico, com mais para dizer sobre peidos que sobre demônios. Os peidos do Diabo no palco, a ingestão e excreção de almas, a tendência dele em mostrar o traseiro para o público ou, na escuridão de noite, expor as partes privadas para a reverência de bruxas, sua emissão dele de odores sulfurosos, todos combinam o repugnante com o cômico. O Diabo é engraçado, mas ele também é repulsivo, e é de certo modo engraçado de uma forma que nos faz menosprezá-lo e o evitar em vez de simpatizar com ele. O escatológico tem certas qualidades de apotropaico também, especialmente no folclore em que o Diabo pode ser afastado por uma penetrante ou malcheirosa erva, como o alho (que pode ser mastigado ou pendurado no pescoço como um colar) ou assa-fétida (conhecida na Alemanha como *Teufelsdröck*)⁴⁴⁰.

439. O Diabo usa uma jaqueta verde (courtesy) neste conto. Veja Capítulo 4 anterior (também veja no Capítulo 4 sobre o motivo da maldição cumprida no folclore) e D. W. Robertson, Jr., "Why the Devil Wears Green", *Modern Language Notes* (Notas do Idioma Moderno), 69 (1954), 470-472.

440. R. P. Clark, "Squeamishness and Exorcism in Chaucer's Miller's Tale" (Melindre e Exorcismo no conto de Chaucer Miller), *Thoth* 14 (1973/1974), 37-43; entretanto pesando o caso dele com um freudismo plúmbeo, Clark faz uma observação válida chamando a atenção à associação do Diabo com o escatológico.

No "Conto do Perdoador", um grupo de pessoas jovens em Flandres mantém orgias bêbadas "*thurgh which they doon the devel sacricise withinne that develes temple, in cursed wise, by superfluytee abhomyable*" (linhas 7-9), mas a referência não é ao sabá das bruxas mas somente à embriaguez delas, luxúria e outros vícios. Esta era a mesma noite da grande moda da bruxa, quando as histórias de sabás já estavam em circulação, mas o poeta, se realmente pretende recorrer ao sabá em geral, não faz mais que ensaiar⁴⁴¹.

De todos os contos, aquele da Prioressa mostra o mais intenso sentimento religioso, no entanto este é o caráter da prioressa e não necessariamente Chaucer que está falando. É um furioso conto anti-semítico, e entretanto o Diabo não aparece pessoalmente, a audiência não poderia ter tido dúvida alguma de que a presença sinistra dele é personificada nos judeus. O destino do pequeno rapaz piedoso o pegou na rua como ele cantou na antífona "*Alma redemptoris mater*" — "*the cursed Jew him hente [seized], and heeld hym faste, and kitte his throte, and in a pit hym caste*" (linhas 82-83) é o destino da alma cristã atocaiada pelo Diabo enquanto atravessa as ruas estreitas da vida. O judeu, como o muçulmano "pagão" e a "bruxa" herege, era criado pelo Diabo, endiabrado pela associação dele com o Lord Escuro⁴⁴².

Chaucer trocou o centro da ação moral para longe da luta cósmica entre Deus e o Diabo para a luta entre o bem e o mal na alma humana. Pelo menos alguns dos vilões de Shakespeare — Iago, Senhora Macbeth, Edmund — fez uso de um profundo poço de maldade cujas águas infiltram-se não sabemos de onde. O Diabo não é nomeado como a fonte. Ainda ao mesmo tempo que este movimento na direção do humanismo estava reduzindo a estatura do Diabo, os sermões e o teatro dos séculos XIV, XV e XVI o fizeram mais colorido e real para a população em geral, do que ele alguma vez tinha sido. A grande "caça às bruxas" que foi construída nesta grande crença popular era um fenômeno do Renascimento, e ela estava no seu apogeu na Inglaterra precisamente ao mesmo tempo que Shakespeare estava no seu.

441. Sobre o conto "O Homem de Lawes" e sua associação misógina de mulheres com o Diabo, veja Roddy, "Mythic Sequence". Sobre o conto dos "Comerciantes" onde Plutão e Proserpine são figuras do Diabo e da esposa dele, veja M. A. Dalbey, "The Devil in the Garden", *Neuphilologische Mitteilungen*, 75 (1974), 408-415. Dalbey mostra a origem da identificação no século XIV "Ovide moralisé" que diz que "Plutão denota o diabo" e em Petrus Berchorius ("allegorice... per Plutonem intelligitur dyabolus"). O estupro por Plutão de Proserpine simboliza o estupro de Lúcifer de almas. Compara o uso de Dante de figuras clássicas, inclusive Plutão, para representar o Diabo.

442. Veja Capítulo 5.

LÚCIFER NO PALCO

Em nenhuma parte o Diabo apareceu mais convincente do que nas peças de mistério e milagre da Alta Idade Média. Essas peças foram escritas na sua maior parte por clérigos com a finalidade tanto de edificar (ou aterrorizar) quanto de entreter. Como sermões e modelos, elas foram compostas por uma elite mas foram projetadas para atrair uma audiência maior, sem cultura. O Diabo teve grande atração popular nesse momento devido às pestilências, à escassez e às guerras que arrasaram o século XIV e o início do século XV.

Os esforços dos dramaturgos para alcançar uma unidade dramática produziram os primeiros apontamentos cronológicos coerentes das atividades do Diabo, da sua criação até sua ruína final. Sendo este livro uma história do Diabo, não de teatro, eu mostro a violência das peças como obras de arte, ajustando cenas de várias peças no interesse da coerência conceitual. Levadas assim juntas, as peças constituem uma versão da história da salvação e da história da oposição à salvação: *Höllegeschichte* e *Heilsgeschichte*.

O drama medieval derivou principalmente da liturgia e estava originalmente em latim, mas as peças litúrgicas latinas foram logo comparadas e finalmente substituídas por peças vernaculares. Motivações políticas levaram o drama litúrgico a um fim abrupto no meio do século VI⁴⁴³.

As peças medievais são tradicionalmente (estudiosos recentes têm reservas) divididas em três grupos: mistério, milagre e peças morais. As peças de mistério parecem ter saído direta ou indiretamente da liturgia. No princípio, peças unicamente apropriadas a certos dias de festa foram organizadas no dia; depois, ciclos de peças que retratam grandes seções da história da salvação, da criação do mundo ao Julgamento Final, foram desenvolvidas: peças da Paixão, peças da Páscoa e peças de *Corpus Christi*. As peças de milagres que começaram no século XII eram baseadas na vida dos santos. As peças sobre moralidade que floresceram no século XV e no

443. Sobre a bibliografia do Diabo e o teatro medieval, veja *Fontes de Consulta*.

início do século XVI utilizaram sermões e literatura penitencial. Elas descreveram a tensão entre o bem e o mal na vida de um ser humano comum que faz livres escolhas morais. Todo homem começa a vida na inocência; ele cai em pecado e corrupção; com ajuda da graça se arrepende, é salvo. O Diabo está freqüentemente presente no palco nas peças sobre moralidade e espreitando sempre fora do palco, porque ele é a última fonte do pecado, que nos arrasta para longe de Deus; ele pode aparecer pessoal ou indiretamente na forma de vícios ou caráter associado com os vícios⁴⁴⁴.

A história do mundo começa com a criação⁴⁴⁵. Para a teologia e filosofia escolásticas e para a ciência moderna, o mundo começa em um momento, no ponto em que tempo e espaço começam. Depois daquele ponto é que o Cosmos se desenvolve gradualmente, a metáfora são os seis dias bíblicos ou as eternidades da evolução. Usualmente era suposto que Deus criou os anjos primeiro que os seres em geral. Algumas peças assumem a criação do mundo físico primeiro, mas esta noção não pôde ser reconciliada com a visão teológica prevalecente, que Deus criou a humanidade (e o universo físico cujo ponto e propósito é a humanidade) para substituir os anjos caídos. Deus fez nove ordens de anjos e criou o Lúcifer, o anjo mais alto da ordem mais alta, segundo no Cosmos em relação ao próprio Deus. Deus está orgulhoso dele: "Eu o aproximei de Mim de todos os poderes; Eu o fiz mestre e espelho do Meu poder; Eu o criei belo em êxtase e Eu o nomeio Lúcifer, portador de luz"⁴⁴⁶. Assim, para colocar Lúcifer separadamente, é necessária uma visão na qual o mal presume-se estar focado numa personalidade malévolos no lugar de difundido entre muitos. Muitos demônios podem existir, mas a unidade do Diabo é necessária.

Na literatura medieval, o Diabo é usualmente chamado de Lúcifer ou de Satanás. "Lúcifer" era incomum no início da Idade Média por causa da tradição que aplica o nome a Cristo, o portador da luz, mas isto ficou tão comum quanto "Satanás" na literatura da Alta Idade Média⁴⁴⁷. Nenhuma significativa distinção predominou entre Lúcifer e Satanás, entretanto os dois eram freqüentemente distintos para aumentar o diálogo literário. No

444. O trabalho padrão nas peças sobre moralidade é o de R. Potter, *The English Morality Play* (Londres, 1975).

445. Na visão medieval, a real história do mundo não era a sucessão de reis ou o desenvolvimento de técnicas agrícolas, mas antes a conta sucessiva dos trabalhos de salvação de Deus no mundo e a resposta das suas criaturas a isto.

446. "Of all þe mightes i haue made moste nexte after me, / I make þe als master and merour of my mighte, / I beelde þe here baynely in blys for to be, / I name þe for Lucifer, als berar of lyghte" (York, "Fall of the Angels", 33-36).

447. Rupert de Deutz, "De trinitate et opera eius", CCCM 21, pág. 215, dá para um *lucifer* a non *lucendo* derivação do nome: "Ille autem cuius sit tenebrarum potitor, per contrarium *Lucifer* appellatus est" (desde que ele é o administrador das sombras, ele é em sentido oposto chamado de "Lightbearer" [O Portador da Luz]). Veja H. Spilling, *Die Visio Tngdali*, 2ª ed. (Munique, 1982), pp. 216-225.

diálogo de Eloy d'Amerval, *Le Livre de la Diablerie*, por exemplo, que é um diálogo instruído, satírico entre Lúcifer e Satanás, o autor desenvolve uma exposição irônica de uma visão do ponto de vista do Diabo do mundo, como C. S. Lewis faria séculos depois em *The Screwtape Letters*⁴⁴⁸. O nome Lúcifer foi cedido freqüentemente ao Diabo tanto no estado de caído quanto de não caído, mas o nome Satanás ficou reservado para a condição dele de caído⁴⁴⁹. Por isto, Lúcifer desfrutou um estado um pouco mais alto, e alguns escritores lhe fizeram o administrador do inferno e Satanás o seu tenente. Na visão de Guillaume de Digulleville, Lúcifer permanece preso no inferno enquanto envia Satanás para cima, no negócio de tentar adquirir alma de Guillaume; a tensão entre Lúcifer como o mestre e Satanás como o criado foi explorada por Arnoul Gréban com propósitos cômicos⁴⁵⁰.

Embora alguns escritores modernos enfatizem a subordinação de Satanás a Lúcifer, isto não aparece nem em teologia nem nas principais literaturas — nem em Dante ou Langland e nem constantemente nas peças de *Corpus Christi*⁴⁵¹. As peças de N-Town especificamente comparam os dois quando Lúcifer diz, "eu sou seu senhor Lúcifer que veio do inferno, o príncipe deste mundo e o grão-duque do inferno, portanto eu sou chamado de Senhor Satanás"⁴⁵².

Em *La Discesa di Gesu*, o administrador do inferno é Inferus (inferno personificado), que manda o Satanás sair para as suas incumbências más. No *Contrasto del Povero e del Ricco*, Satanás (Satanasse) é o príncipe do inferno e envia Belzebu (Balzabouth) para buscar a alma do homem rico. Em *Le Torni* de Huon de Meri, o Satanás é o general das forças do mal que defende a Cidade do Desespero contra o exército sitiador de Cristo⁴⁵³.

448. W. Rice, "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval", *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 115-126; C. S. Lewis, *As Cartas de Screwtape* (Londres, 1942).

449. P. Dustoor, "Legends of Lucifer in Early English and in Milton", *Anglia*, 54 (1930), 211-268.

450. J. Subrenat "Lucifer et sa mesnie dans le 'Pelerinage de l'ame' de Guillaume de Digulleville", em *Le diable au moyen âge*, pp. 507-525. Para Gréban, veja G. Paris e G. Raynaud, eds. *Le mystère de la Passion d'Arnoul Gréban* (Paris, 1878).

451. M. Rudwin, *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen* (Göttingen, 1915), pp. 83-86, e M. Lazar, em virtualmente todos os seus trabalhos, enfatizam a distinção. Freqüentemente é encontrado na maioria dos ciclos da Paixão francesa e alemã. Para as peças alemãs, veja R. Froning, ed., *Das Drama des Mittelalters*, 3 vols. (Stuttgart, 1891).

452. Peça da Paixão de N-Town, 1-3: "I am þour lord lucifer þat out of helle cam, prince of þis werd and gret duke of helle, wherefore my name is clepyd sere satan" Cf. York, "Harrowing of Hell" (*Perturbação do Inferno*), 117-119, onde Belzebu coloca Satanás acima de Lúcifer. Neste capítulo eu citarei em inglês mediano no texto onde o significado está claro mas traduzirei isto quando estiver menos claro. Quando o inglês mediano aparece no texto eu o modernizarei regularizando o uso de v e u e usando f para ff, th para þ, e y, g ou gh para 3.

453. M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (Lansing Oriental, Mich., 1952), pp. 134-136.

Algumas vezes, como em *Piers Plowman*, é Lúcifer que sobe a superfície da terra para tentar Adão ou Cristo ou fazer outros negócios do Diabo. Os escritores que subordinaram Satanás a Lúcifer fizeram assim sem qualquer justificação teológica e puramente com propósitos literários. A subordinação é ocasional, arbitrária e trivial, não tendo nenhuma significação conceitual que não seja a idéia da personificação do mal. "Satanás", "Lúcifer" e ocasionalmente outros nomes como "Belzebu", todos designam um administrador da escuridão.

Em contraste, a distinção entre o Diabo e os demônios secundários está clara na teologia e normalmente clara na literatura. Das centenas de nomes dados a demônios na literatura medieval, só alguns têm sido concedidos ao próprio Diabo. Os sete nomes dados aos demônios dos sete vícios no século XV, na peça *Lanterne of Light* (Lanterna de Luz) geralmente são associados com o Lúcifer (orgulho), Belzebu (inveja), Satanás (ira), Abaddon (indolência), Mammon (avareza), Belphegor (gluttonia) e Asmodeus (luxúria)⁴⁵⁴. Outros nomes dados ao Diabo eram Belial, Behemoth, Berith, Astaroth, Inferus e Baal⁴⁵⁵. Algumas vezes um demônio secundário como Tutivillus poderia ser visto como um principal, como na peça sobre moralidade *Mankind* (Humanidade), em que ele representa todos os vícios.

Tutivillus normalmente era uma paródia do Anjo Gravador, um demônio secundário que carregava um saco que continha uma lista de pecados ou versos feitos por monges descuidados durante o ofício ou omitidos por inábeis escriturários no escritório⁴⁵⁶.

Alguns nomes eram modificações ou traduções dos nomes principais, como Lucifer, Lussibiaus, Lightberend. Outros, geralmente aplicados a demônios secundários, derivaram de deuses clássicos ou de seres considerados maus pelos próprios autores clássicos. Entre eles estava Apolo (reforçado pelo Apollyon da Rev. 9:11, de fato uma versão do Abaddon hebreu e não tinha nenhuma relação com o deus grego), Cérbero, Carontes, Diana, Júpiter, Netuno, Orcus, Plutão, Proserpina, Tantalus,

454. Bloomfield, pp. 214-215.

455. Para os nomes "Beelzebub" e "Belial" ver Diabo, pág. 228; A. B. Gomme, "The Character of Beelzebub in the Mummings' Play", *Folklore*, 40 (1929), 292-293. Para "Leviatã", "Asmodeus" e "Behemoth" veja Diabo, pp. 215-216. "Astaroth" deriva de *Ashtoreth*, *Ashtoroth*, ou *Astarte*, a deusa da fertilidade do Oriente próximo. "Abaddon" ou "Abaddon", significando "destruição" em hebreu, *Sheol* designado em *Job* 26.6 e o Diabo em *Rev.* 9.11. "Mammon" deriva do uso do Novo Testamento do termo para personificar riqueza (*Mt.* 6.24, *Lk.* 16.11). "Belphegor" é a forma grega do nome de um deus de Moabite, o "senhor do Monte Phegor" (*Num.* 25.3). "Berith" deriva de *Juizes* 8.33: "Baalberith". "Moloch" (um deus dos Amonites), "Baal" ("Senhor" Canaanite) e *Zabulon* (de diabolos) eram também usados. Veja W. Arndt *Die Personennamen der deutschen Schauspiele des Mittelalters* (Breslau, 1904), pp. 27-30.

456. M. Jennings, *Tutivillus* (Chapel Hill, 1977).

Vênus e Vulcano. Alguns, como Ammon, Moloch e Berith, derivaram da Bíblia. Alguns eram irônicos, como Tenebrifer (portador da sombra), Cocornifer (portador de chifres; a insinuação também chega a corno) e Schonspiegel (bonito espelho) ou Spiegelglantz (vislumbre de espelho), estes dois últimos um ponto de observação da vaidade das mulheres. Outros nomes eram mais abruptamente descritivos ou insultantes: Ladrão, Assassino, Malandro, Rivaldo, Cacodemon (demônio mau), Krumnase (nariz dobrado), Hörnli (córneo), Slange (cobra), Gobli, Barbarin ou Hellhundt. Foram aplicados nomes de humanos supostamente maus a demônios: Aggrapart (Herodo Agrippa), Annaball (anibal), Herodes, Muhammad, Pharos (faraó) e Pilatos. Alguns eram alegóricos: Ahisme (inferno), Desesperance (desespero), Inferus, Aversier (o adversário), Maufé (fé ruim), Jrtum (erro), Nyd (inveja), Untrew (falso), Fals (falsidade) ou Frauenzorn (a ira da mulher). Alguns vieram do folclore, especialmente os de gigantes. Fergalus deriva de dois gigantes Fergusius e Cornallus, e nomes de demônios como Mauferas e Angingnars se assemelham aos nomes de gigantes como Agolafre, Astragut e Ascopard⁴⁵⁷. Outros nomes vieram das pessoas pequenas: Jack, Robin, Oliver, Greedigut, Rumpelstiltskin. Alguns nomes estavam escarnecendo: Pantagruel (a origem do caráter de Rabelais), Gorgorant, Galast, Malost, Libicocco, Cagnazzo, Radamanto, Lisegangl, Puk, Rosenkrantz (mas não Guldenstern), Krüttli, Rappli, Ruffo, Lykketape, Funkeldune⁴⁵⁸.

Alguns simplesmente derivaram da natureza: Foudre, Tempeste, Orage, Spavento, Fracasso.

Lúcifer é criado o mais sábio e mais bonito dos anjos mas, quando Deus lhe faz o "governador" deles, a cabeça do anjo luminoso começa a virar. O trono de Deus é o palco central, com os anjos agrupados ao redor disto cantando as suas canções de elogio. Quando Deus sobe e segue para a saída, Lúcifer começa a contemplar o trono vazio e meditar depressa na própria glória dele:

Aha, that I ame wounderous brighte....

All in this throne yf that I were,

then shoulde I be as wise as hee [Chester, *Lúcifer*, 126-130]

Lúcifer despreza os anjos por cantarem o *Sanctus* com submissão e os propõe olhar então para ele e "ver a beleza que eu possuo. Adorar a

457. T. McAlindon, "The Emergence of a Comic Type in Middle-English Narrative: The Devil and Giant as Buffoon" *Anglia*, 81 (1963), 365-371. V. Kolve, *A Peça Chamada Corpus Christi* (Stanford, 1966), tem uma seção excelente de humor nas pp. 124-144. Veja Capítulo 4 sobre os nomes do Diabo no folclore.

458. Veja R. Griffin, "The Devil and Panurge", *Studi francesi* 47/48 (1972), 329-336.

quem vocês cantam esta canção, Deus ou eu? Porque eu sou o mais merecedor que já pôde existir"⁴⁵⁹. Os anjos bons recuam de horror: "*wee will not assente unto your pride*" (Chester 134). Mas Lúcifer é destemido:

*A wurthyer lord forsothe am I
and wurthyer than he evyr wyl I be.
In evydens that I am more wurthy
I wyl go sytyn in goddys se [throne].* (N-Town, "Queda de Lúcifer", 53-57)

Lightborne, o cúmplice de Lúcifer, o encoraja com lisonja total: "*The brightnes of your bodie cleare / is brighter than God a thou-sandfoulde*" (Chester, "Lúcifer", 164-165). Os anjos bons fazem um último esforço: parados, eles choram, ou *Alas, that beantie will you spill* (Chester, "Lúcifer", 166). Com desprezo da precaução deles, Lúcifer decide tomar o trono⁴⁶⁰. E agora ele desfruta da abundância do seu orgulho: "Toda a alegria no mundo está marcada em mim, os feixes do meu brilho estão queimando de tão luminosos. Na alegria gloriosa meus vislumbres brilhando; eu estarei como Ele que é mais alto no alto"⁴⁶¹.

Esta cena dramática, apresentando anjos antropomorfizados que disparam ao redor do trono de Deus, está em contraste com a idéia dos teólogos de um único momento de escolha fria feita no começo dos tempos por um grande poder cósmico. Os anjos da teologia são inteligências de grande sabedoria e poder, mas os anjos do teatro são seres limitados feitos da imagem do homem: nós entendemos o que é render ao absurdo de se pôr no centro do Cosmos. Das exigências do drama submergiram o refinamento escolástico que o Satanás não pudesse ter sido tolo o bastante para tentar se tornar igual a Deus, mas só deveria ter trabalhado para alcançar a sua própria beatitude pelos seus próprios esforços e antes do bom tempo de Deus. O arrebatamento do poder era muito dramático para o dramaturgo resistir. O drama da cena também ajudou a salientar uma suposição teológica importante que tinha sido comum desde o século IV. Se o pecado original da humanidade é visto como uma calamidade terrí-

459. "*And see the beantie that I beare*" (Chester, *Fall of Lucifer*, 143. "*To whos wurchipe synge 3e þis songe / to wurchip god or reverens me... / ffor I am þe wurthyest þat evyr may be*" (N-Town, "*Creation of Heaven*", 40-43).

460. Na peça de Towneley a cena inteira está ingenuamente comprimida em uma elegante direção do palco: "*hic deus recedit a suo solio et Lucifer sedebat in eodem solio*" (aqui Deus deixa o trono dele, e o Lúcifer sentará no mesmo trono).

461. "*All the myrth þat es made is markide in me, / þe bemes of my brighthode ar byrnannde so bryghte.... / For in a glorijs gle my gleteryng it glemes.... / I sall be lyke vnto hym þat is hyeste on heghte*" (York, "*Fall of the Angels*", 49-50, 82, 91). Compare a grande parte encenada pela queda de Lúcifer no século XV *Mistère du Vieil Testament*, ed. J. de Rothschild (Paris, 1878).

vel e a fonte de todo mal humano, então o ser que precipita tal evento horrível deve ser completamente mau. Se completamente mau ele deveria ter sido mau desde o começo, e este ódio deve ter sido dirigido desde o princípio a Deus em lugar de ter sido ocasionado pela criação da humanidade.

Os anjos de mente fraca concordam que Lúcifer pareça esplêndido na cadeira de Deus, e ele os convida a o adorar: "*All angells, torne to me I read (advise), / and to your soveraigne kneele one your knee*" (Chester, "Lúcifer", 190-191). Os anjos bons recusam, mas os anjos fracos caem aos seus pés, e Satanás, Belzebu, Astaroth e os outros os dão as boas-vindas como líder deles: "*Vous serez nostre capitaine*" (Gréban, 358). Os anjos que seguem o Diabo o fazem em orgulho e loucura; depois da queda eles se tornarão os seus demônios. Lúcifer agora profere a sua blasfêmia mais orgulhosa: "Embora Deus venha, eu não vou sair, mas vou sentar bem aqui diante de Sua face" (Chester, "Lúcifer" 212-213). E isso marca a destruição dele. Deus devolve com raiva e denuncia o rebelde orgulhoso: "Lúcifer, Eu o ordeno cair do céu para o inferno por causa de seu grande orgulho, e com você todos que tomam seu partido; nunca mais eles morarão em felicidade comigo"⁴⁶².

Deus reprova Lúcifer em um eco das repreensões litúrgicas da Sexta-Feira Santa:

*Lucifer, who set thee here, when I was goe?
What have I offended unto thee?
I made thee my frende; thou arte my foe
Why haste thou tresspassed thus to me?* (Chester, *Lúcifer*, 222-225)

A expulsão abrupta, sem dignidade e grosseira de Lúcifer do céu acentua a transformação do anjo luminoso em um demônio feio: "Agora eu faço meu caminho para o inferno para ser empurrado em tormento infinito. Por medo de fogo eu solto um peido"⁴⁶³.

Depois da expulsão de Lúcifer, Deus continua a formar o universo material, enquanto os anjos caídos ao inferno, chocados pela ruína súbita, lamentam o destino deles. Lúcifer e os camaradas dele ficam horrorizados ao descobrir que eles se tornaram "*feeyndes blacke*" (Chester, "Lúcifer", 251), e um deles grita:

462. "*Thu Lucyfere ffor þi mekyl pryde / I bydde þe ffalle from hefte to helle / and all þo þat holdyn on þi syde / in my blysse nevyr more to dwelle*" (N-Town, "*Queda de Lúcifer*", 66-69).

463. "*Now to helle þe way I take / In endeles payn þer to be pyht. / Ffor fere of fyre a fart I crake*" (N-Town, "*Queda de Lúcifer*", 79-81).

*Alas, alas, and wele-wo!
Lucifer, whi fell thou so?
We, that were angels so face,
and sat so hie above the ayere,
now ar we waxen blak as any coyll [carvão],
and ugly, tatyrd as a foyll [o bobo].* (Towneley, *Criação*, 132-137)

O próprio Lúcifer é miserável, admitindo isso agora por causa do orgulho amaldiçoado dele, "*now I am a devyl full derke that was an aungell bryt*" (N-Town, "Queda de Lúcifer", 77-78). Em algumas versões o lamento do Diabo é uma inversão patética da canção angelical em Daniel 3:52-92:

"Eu reclamo a vocês, vento e ar, eu reclamo a vocês, chuva, orvalho e névoa, eu reclamo a vocês, calor, frio e neve, eu reclamo a vocês, flores e prados verdes... Eu reclamo a vocês, doce canção de pássaros, eu reclamo a vocês, colinas e vales profundos, eu reclamo a vocês, rochas e todas as pedras, eu também reclamo ao mundo inteiro que Deus na Sua clemência criou: neste hoje eu crio para meu pranto que eles devem em bondade rezar para mim para a Onipotência".⁴⁶⁴

A visão do Diabo é que Deus injustificadamente o lançou fora do céu, acrescentando à sua humilhação a criação da humanidade para tomar o lugar dele nos graus divinos e planejando a derrota adicional dele, assumindo forma humana. Finalmente, ele o insultou preferindo a forma de um humano a de um anjo, primeiro criando a humanidade na própria imagem dele, e segundo, planejando a encarnação dele na carne humana.⁴⁶⁵ Satanás reclama: "Desde que nós éramos justos e luminosos, eu pensei que ele tomaria nossa forma; mas eu fui desapontado; ele planeja tomar a forma humana, e isso me faz invejoso".⁴⁶⁶ Como pôde uma criatura crua como o homem, feito de mero barro, ter tais felicidades? (Chester, "Lúcifer", 177-178).

Como os anjos caídos discutem o estado deles nisto, o primeiro de muitos conselhos ou parlamentos que eles mantiveram no curso da história para bloquear a salvação, os pensamentos deles voltam a se vingar. A reclamação deles transpõem gradualmente um enredo para destruir a nova criação, especialmente suas jóias preciosas Adão e Eva. O Satanás diz que ele vai...

464. De Egerer Fronleichnamspiel, traduzido por R. Woolf, *English Mystery Plays* (Berkeley, 1972), pág. 371.

465. "Ha voulu creer homme et fame/doués de si haultz privileges/qu'ilz seront pour remplir les sieges" (Gréban, 663-665).

466. "And we were faire and bright, / perfore me thought pat he / the kynde of vs tane myght, / and per-at dedeyned me. / The kynde of man he thought to take, / and thereatt hadde I grete envye" (York, "Queda do Homem", 8-13).

*shewe mankynde greate envye.
As soone as ever he [God] can hym make,
I shall sende hym to destroye,
one — of myne order shall bee —
to make mankinde to doe amisse.* (Chester, *Lúcifer*, 255-259)

O parlamento decide enviar um deles até o Jardim de Éden para fazer o trabalho. A história original da Gênese apresentou a serpente como a tentadora no Éden, mas o pecado de Adão e Eva tinha, pelo menos até o século III, sido considerado a fonte de todo mal humano e o tentador identificado como o Diabo ou pelo menos o representante do Diabo. A forma que o Diabo assumiu na sua missão no Éden teve que ser a de uma pessoa na qual os contornos poderiam ser preferidos fisicamente e uma que parecesse atraente e persuasiva para Eva. Isto significou que as fantasias grotescas convencionais dos demônios eram impróprias ao tentador no Éden.

O Diabo, então, normalmente apareceu como uma serpente com uma cabeça humana ou então em forma nobre, angelical ou humana. Às vezes os dois foram combinados: ele vai aparecer primeiro na forma de um humano para explicar o propósito dele e então reaparecer como uma cobra. Se a serpente tivesse aparência, ele seria de uma cabeça humana, normalmente a de uma mulher. Fazendo com que a serpente se parecesse com Eva, o dramaturgo poderia fazer a tentação mais acreditável — e poderia fazer um comentário misógino lateral.⁴⁶⁷

A ligação mais íntima entre o Diabo da arte e o Diabo da literatura é o demônio do teatro. A elaborada literatura de visão sobre o inferno influenciou as artes de representação tanto quanto Dante, e algumas pinturas são virtualmente ilustrações de tais visões. Arte e teatro influenciam-se pelo menos no fim do século XII, quando o teatro vernáculo começou a ser popular. A representação do Diabo no teatro foi derivada de impressões visuais e literárias, e em troca artistas que tinham visto produções de teatro modificaram a própria visão deles.⁴⁶⁸ O pequeno e preto diabinho que não pôde ser representado facilmente no teatro declinou no final da Idade Média. O desejo de impressionar as audiências com fantasias grotescas pode ter encorajado o desenvolvimento do grotesco na arte, fantasias de animais com chifres, rabos, presas, casco rachado e asas; fantasias de monstro, meio-animal e meio-humano; e fantasias com faces nas nádegas, barriga

467. J. Bonnell, "The Serpent with a Human Head in Art and in Mystery Play", *Diário Americano de Arqueologia*, 21 (1917), 255-291. Sobre o tratamento da queda de Adão e Eva na literatura medieval, veja J. Evans, *Paradise Lost and the Genesis Tradition* (Oxford, 1968). Veja Ignatius Diaconus, *Drama de primi parentis lapsu*, MPL 117.1163-1174.

468. M. Lazar, "Les diables", *Tréteaux*, 1 (1978), 56-69; M. Anderson, *Drama and Imagery in English Medieval Churches* (Cambridge, 1963), pp. 143-177 e os pratos (por exemplo, 12B) dos chefes da catedral da Noruega.

ou joelhos. Máscaras, luvas com garras e dispositivos para projetar fumaça pela face do demônio também eram usados.

Na maioria das peças, o Satanás é eleito para subir ao Éden, e ele planeja a estratégia dele: eu tomarei a face de uma virgem e o corpo e os pés de uma serpente. A direção de palco de Gréban lê: "Aqui Satanás irá em todas as quatro como uma serpente e se enrolará ao redor da árvore"⁴⁶⁹.

*In a worme liknes wille y wende. [York, "Queda do de Homem", 23]
A manner of an edder is in this place,
that wynges like a bryde (bird) shee hase,
feete as an edder, a maydens face —
her kynde I will take. [Chester, Adão, 193-196]*

No *Mystère d'Adam*, a mais completa representação dramática da tentação no Éden, "Diabolus" aparece primeiro na forma não-especificada pelas direções do teatro e faz o argumento dele; depois ele reaparece na forma de uma estupefata e artificial serpente⁴⁷⁰.

O Diabolus em *Adam* tenta Adão sem sucesso antes de tentar Eva. Esta partida da história da Gênesis volta até o Gênesis B do inglês arcaico. A popularidade deste enredo, que acontece em muitas das peças, é o resultado de suposições feudais e machistas. O Diabo é um grande senhor que naturalmente escolhe se dirigir ao homem e o dominar primeiro em lugar do seu inferior, a mulher. A resistência de Adão da tentação realça a própria fraqueza de Eva.

O Diabo oferece primeiro a Adão o conhecimento, e depois poder. Ele primeiro se aproxima da vítima planejada com um desafio zombeteiro: "Que fais, Adão?" (O que você está fazendo?) (*Adam* 113) para o qual Adão responde que ele está vivendo feliz e está se dando muito bem. Ah, o tentador responde, mas você poderia estar fazendo ainda melhor, e eu posso lhe falar como. Adão admite que ele não sabe por que Deus proibiu a fruta, e o Diabo explica que é a fruta de sabedoria que dá conhecimento de todas as coisas. "Se você comer isto, se sairá bem"; realmente, você se tornará igual a Deus⁴⁷¹. O Diabo transpõe à segunda tentação facilmente, a tentação do poder, dizendo a Adão que se ele comer da fruta, não precisará de um senhor, porque ele reinará na majestade e dividirá a própria autori-

469. "Je prendrai virginalle face, / les piez et le corps serpentin" (Gréban, 677-678). A direção do teatro: "Icy s'en va Sathan a quatre piez comme un serpent entortiller autour de l'arbre."

470. Direção de teatro: "Tunc serpens artificiose compositus ascendit iuxta stipitem arboris vetit(e)" (então uma serpente mecânica surge próximo ao tronco da árvore proibida).

471. "Ço est le fruit de sapience de tut saveir done science. Se tu le manjues, bon le fras" (Adão, 157-159); o igual a Deus: per (Adão, 167).

dade de Deus⁴⁷². Mas no século XII Adão bem sabia a vaidade de tentar estar sem um senhor feudal. Reconhecendo quem era o tentador, ele lhe envia impropérios, o acusando de ser um traidor incrédulo — *traitres e sanz foi* (*Adam* 204) — o pior dos crimes feudais. "Saia daqui", ele chora. "Você é o Satanás" (*Adam* 196).

Tendo falhado com Adão, o Diabo desvia a atenção dele a Eva⁴⁷³. Eva reconhece o Diabo imediatamente e o chama pelo nome, mas ela ingenuamente não compreende que ele é mau. Satanás lhe oferece um buquê de tentações: ele quer ajudá-la e ao marido dela; Deus lhes tem negado de forma egoísta a fruta porque, se eles comerem, tornar-se-ão iguais a Ele; Adão é muito insensível para entender o que é bom para eles dois, e ele não é certamente bom o bastante para a sua esposa bonita e delicada; Adão é estúpido e precisa da ajuda da esposa dele; já que Eva é mais capaz que o seu marido tem que se tornar igual a ele; ela pode satisfazer a curiosidade consumindo a fruta; ela se tornará a rainha do mundo se provar isto; e quando tudo é feito e feito, tem um gosto maravilhoso. Satanás explica que Deus tem ciúmes dos privilégios dele e deseja impedir a humanidade de os compartilhar: "Ele os impede de comer a fruta habilmente, bem eu conheço, porque Ele não quer nenhum outro para desfrutar os grandes poderes que dá"⁴⁷⁴. Como Adão, Eva observa que eles parecem estar perfeitamente contentes como estão, mas o Satanás ignora isto com ar desmerecedor:

*To gretter state ye may be broughte.
Ay! goddis shalle ye be!
of ille and gode to bane knawing,
for to be als wise as he. [York 61, "Queda do Homem", 71-73]*

Lúcifer convida Eva a precisamente o mesmo pecado de orgulho que o tinha levado para baixo: "*Of this Appyl yf ye wyl byte / evyn as God is so shal ye be*" (N-Town, "Queda do Homem", 182-183). Você terá a coroa de céu como a do Criador⁴⁷⁵. Você terá reconhecimento de tudo, e em poupador, "saber" e saboreia, "gosto", o autor de *Adam* dá voltas em trocadilho. A fruta lhe dará o poder de "tudo saber", Satanás diz, e respostas de Eva "Quel savor a?" para qual o Satanás responde, "Celestial!" (*Adam* 251-252).

472. "Que porras estre senz seignor... Tu regneras en majesté. Od D'eu poez partir poesté" (189-194).

473. Ele vai diretamente para Eva na maioria das peças porque ele é confiante do sucesso dele com ela, desde que as mulheres são dominadas pela paixão sensual: "as mulheres são cheias de licourouse" (Chester, Adão, 199).

474. "To ete þer-of he you defende, / I knawe it wele, þis was his skylle, / by-cause he wolde non othir kende/þes grete vertues þat longes þer-till" (York, "Queda do Homem", 45-48).

475. "Dei ciel averez sempre corone, ai creator serrez pareil" (Adão 264-265).

A lisonja de Satanás com Eva é sem vergonha; ele admira a face dela, a figura dela, os olhos dela, o cabelo dela; ele se comporta como um amante elegante que se insinua entre um homem e a sua esposa⁴⁷⁶.

Enquanto Eva ainda está indecisa, o Diabo parte, somente para voltar brevemente na forma artificial de uma serpente. Ela vai para a serpente, como se tivesse escutado isto, e então abruptamente se atira na fruta. Nas peças inglesas nas quais o tentador ainda pode falar, o momento do pecado é um pouco menos abrupto: Satanás clama: "Byte on boldly, be nought abashed!" (York 80). Depois de comer, Eva experimenta uma visão turva, que é pretendido que a audiência reconheça como uma ilusão do Diabo no Gênesis B do inglês arcaico, e então ela volta a Adão, repetindo as próprias palavras do Diabo ao marido dela: "Byte on boldly, for it es trewe, we shalle be goddis and knowe al thyng" (York 102-103). Na maioria das versões Adão rende-se depressa. A ação é trabalhada melhor em *Adam* onde a análise de Auerbach da motivação humana é convincente⁴⁷⁷. No começo da peça, Eva tinha tagarelado como uma criança dependente, mas no fim ela tomou os assuntos nas suas próprias mãos, mordendo a maçã e oferecendo-a, então, ao seu marido. Fazendo assim, ela o colocou em uma posição terrível: ou ele tem que repudiar a sua esposa (literalmente a única mulher no mundo) e lhe permitir enfrentar perigos desconhecidos (ou colhe delícias desconhecidas) só, ou ele tem que seguir a sua líder. Surpreendido e desorientado, ele a segue. Esta capitulação do marido para esposa teria chocado a audiência medieval, e o autor teve certeza que eles não entenderam o essencial: "Você é meu igual", Adão lhe fala ("tu es ma per"). Eva que tinha buscado se tornar semelhante a Deus, tornou pelo menos como o marido dela. Ambas eram idéias chocantes: este rompimento da própria ordem era um sinal da desorientação da natureza através do pecado.

Deus volta bravo, reprovando Adão e Eva e amaldiçoando Satanás redondamente: "Thou wyckyd worm full of pryde!" (N-Town, "Queda do Homem", 341). O Diabo tenta se explicar a Deus:

*For I am ful of gret envy
of wreth and wyckyd hate
that man shulde leve above the sky
where as sum tyme dwellyd I.* [N-Town, *Queda do Homem*, 319-322]

Mas tais desculpas não podem ter efeito algum, e Deus lhe envia para o inferno. A resposta do demônio na versão de Gréban é para agradar a ele mesmo por ter realizado a missão: "Eu fiz bem o meu papel e posso ir para casa, porque nenhum diabo fará um dia o trabalho tão bom como fiz eu"⁴⁷⁸.

476. Richard Axton, *European Drama of the Early Middle Ages* (Londres, 1974), pág. 125.

477. E. Auerbach, *Mimesis* (Princeton, 1953), pp. 124-151.

478. "J'ay bien joué mon parsonnage; / je puis bien faire retourner, / car jamès si haulte journée / ne fera deable que j'ay faict" (Gréban 861-864).



Eva e a serpente. A serpente é o bocal do Diabo na tentação de Adão e Eva. Eva, que caiu primeiro e portanto, frequentemente recebeu mais que a parte dela de culpa, é mostrada aqui como sedutora de Adão e também seduzida. Ela afaga o dragão, ou serpente, cuja vontade principal ela escolheu fazer livremente. Estátua da Catedral de Reims, século XIII. Cortesia da Catedral de Reims.

Mas nas versões inglesas a partida dele do paraíso é uma reprise total e humilhante da expulsão inicial dele do céu: "Pela ordem de Deus eu completamente caí e rastejei para casa, para meu chiqueiro fedorento, pois ambos, o corredor do céu e a cova do inferno, têm de cumprir bem a ordem de Deus. Um companheiro sujo, eu caí aqui tremendo, e explodi meu traseiro com um peido. Minha tristeza está vindo logo"⁴⁷⁹. Gréban lhe permite o breve triunfo, mas quando ele volta ao inferno para fazer o relatório a Lúcifer, a recompensa é, de acordo com os valores invertidos do inferno, um castigo adicional. "Me elogie Lúcifer", ele exclama, "porque eu causei o pior desastre que nunca se repetirá."⁴⁸⁰ Esplêndido, Lúcifer responde, nós lhe faremos uma coroa. "De que faremos isto, de rosas?", pergunta para Astaroth. "Por que não de", Lúcifer responde, "ferros grossos que queimam igual raio?"⁴⁸¹

Como o príncipe terrificador deste mundo, o inimigo poderoso de Deus, se tornou uma figura para a paródia, a sátira ou até mesmo para o humor? Uma tendência do Diabo cômico começou no teatro já no século X sob a influência do folclore e apresentações do povo de mímicos, ilusionistas e mascarados⁴⁸². A função do demônio engraçado era produzir alívio cômico, que entretivesse a audiência e a relaxasse para preparar para a próxima ação trágica. A função cômica estava repleta de rústico no drama antigo e pelo bobo no drama do Renascimento. Na realidade, os rústicos e bobos fizeram-se aparecer na fase medieval, junto com macacos, anões, monstros e gigantes que também sofreram uma transformação do amedrontar ao cômico⁴⁸³. Contudo, demônios eram figuras mais cômicas efetivamente pela razão paradoxal de que eles provocavam medo. Eles estavam muito mais imediatamente terrificando do que outras figuras cômicas, e isto os fez domesticados e derrotaram mais uma liberação emocional.

A comédia se posiciona sabendo que as ostentações vangloriosas deles seriam anuladas.

A derrota dos demônios derivou da biografia dos santos e da literatura homilética. O Diabo (ou um demônio) afligia o santo com ameaças terríveis e tentações, mas o santo o humilharia e às vezes até mesmo o

479. "At þi bydding ffowle I falle. / I krepe hom to my stynkyng stalle; / heille pyt and hevyn balle / xui do þi bydding bone. / I ffalle down here a ffowle freke / ffor þis ffalle I gynne to qweke; / with a ffart by brech I breke. / My sorwe comyth ful sone" (N-Towne, "Queda do Homem", 349-356).

480. "J'ai fait le plus cruel besitre qu'onques fut ne jamès sera" (Gréban, 916-917).

481. Astaroth: "De rosas?" Lúcifer: "Mes de gros barreaux, ardans comme feu de tonnoirre" (Gréban, 936-937).

482. M. Lazar, "Diables"; T. McAlindon, "Comedy and Terror in Middle English Literature: The Diabolical Game", *Crítica de Linguagem Moderna*, 60 (1965), 323-332; McAlindon, "Emergence"; A. Wünsche, *Der Sankgenkreis vom geprellten Teufel* (Leipzig, 1905).

483. McAlindon, "Emergence", pp. 367-371.

maltrataria, criando um fim jovial e cômico para o pálido. A mensagem era que o poder escuro terrível, não importa quão enorme seja, sempre pode ser posto para baixo pelo Cristo e pelos santos dele. Quanto mais a audiência temeu pestilência, guerra e outras catástrofes, e mais culpados eles se sentiram pelos seus próprios pecados, mais eles poderiam desfrutar alívio cômico à derrota do Diabo. O público não foi convidado a se simpatizar com os demônios e a rir com eles, mas rir deles e se divertir da ruína deles. Assim os demônios sempre eram apresentados com desprezo e repugna como vulgares, cruéis e malvados⁴⁸⁴. Muitas cenas são amplamente engraçadas e pretenderam atrair uma audiência natural e sem cultura, mas as piadas sempre estavam reservadas ao Diabo. A real comédia requer a criação de alguma medida de tensão, medo ou apreensão que podem ser liberadas pela linha de vigor. A persistência de piadas sobre o Diabo em coquetéis hoje, onde brincadeiras sobre Minerva ou Perséfone falhariam, indica que ele retém alguma medida do pavor dele.

Vários níveis de comédia existem em peças medievais de demônio. A mais baixa é a chanchada, na qual os demônios correm no palco ou fora na audiência, gritando, saltando, peidando, gritando juramentos e insultos, fazendo gestos obscenos e executando tombos sobre as nádegas. Uma distinção era usualmente feita entre o grande demônio Lúcifer e os tenentes dele que poderiam representar o Diabo em si, e os demônios secundários, os *diablos* com os seus tombos sobre as suas nádegas, mas em algumas peças, como *A Paixão de Gréban*, o grande humor alcança até os príncipes do inferno e os baixa, também, na direção da farsa.

O segundo nível de humor era uma sátira reservada para os demônios mais altos. O Lúcifer abençoa os seus demônios colocando a mão nas virilhas enquanto os insulta na paródia da bênção sacerdotal. Inferno é o lugar onde são invertidos os valores de tudo: todo elogio é uma maldição, toda canção uma cacofonia. Às vezes este humor se assemelha a uma piada religiosa agradável. No poema do século XIII, *Saint Pierre et le Jongleur*, Lúcifer envia os demônios sobre a terra para levar as almas até o inferno, e eles devolvem os prelados principais, nobres e comerciantes.

Lúcifer é deleitado, mas um demônio volta, hábil para ser um trovador, sozinho e nu que perdeu todos os seus bens jogando. Ele se oferece para cantar para Lúcifer, mas o Senhor Negro recua diante da sugestão e, em vez disso, o nomeia a mexer os caldeirões do inferno. Um dia Lúcifer e os colegas voltam à superfície da terra à procura de mais almas malditas, mas enquanto eles estão fora São Pedro desce ao inferno, joga dados com o trovador e ganha vários espíritos caídos⁴⁸⁵. Nessas histórias, o Diabo já está sendo domesticado e trivializado, mas a sátira poderia ser mais feroz,

484. S. Kahrl, *Traditions of Medieval English Drama* (Londres, 1974), pp. 111-112.

485. D. D. R. Owen, *The Vision of Hell* (Edimburgo, 1970), pp. 206-207.

particularmente quando os demônios exibem vícios e pecados humanos. O "sofrimento da raça humana" (veja Capítulo 4), que caracterizou o Diabo como promotor, aparece em muitas das peças de milagre, por exemplo a *Miracle de l'Enfant Donné au Dyable* e a *Actes des Apôtres*.

O terceiro nível era a sátira de comportamento humano endiabrado. Em 1484 Sebastian Brandt publicou o seu *Ship of Fools* que teve grande influência. Humanos são bobos, navegando em um navio capitaneado por outro bobo. Os bobos representam as loucuras, conseqüentemente os vícios, no final das contas, os demônios. Brandt, ele mesmo, enfatiza o tolo mais que os escritores endiabrados, mas posteriormente os pastores, especialmente luteranos, tripularam o navio com demônios e mantiveram o comportamento humano perto do Diabo. Como a personalidade dos demônios se tornou mais desenvolvida e as motivações deles mais psicologicamente compreensíveis, eles foram humanizados; ao mesmo tempo, a exploração das emoções humanas e das motivações conduziu a uma internalização dos demônios na mente humana, e a humanidade foi endiabrada. As duas tendências convergiram, os demônios que ficam mais humanos e os humanos mais interiormente maus. Esta convergência fez a base para a substituição do Diabo medieval pelo vilão humano de Shakespeare, no qual o mal é restringido à personalidade humana individual⁴⁸⁶.

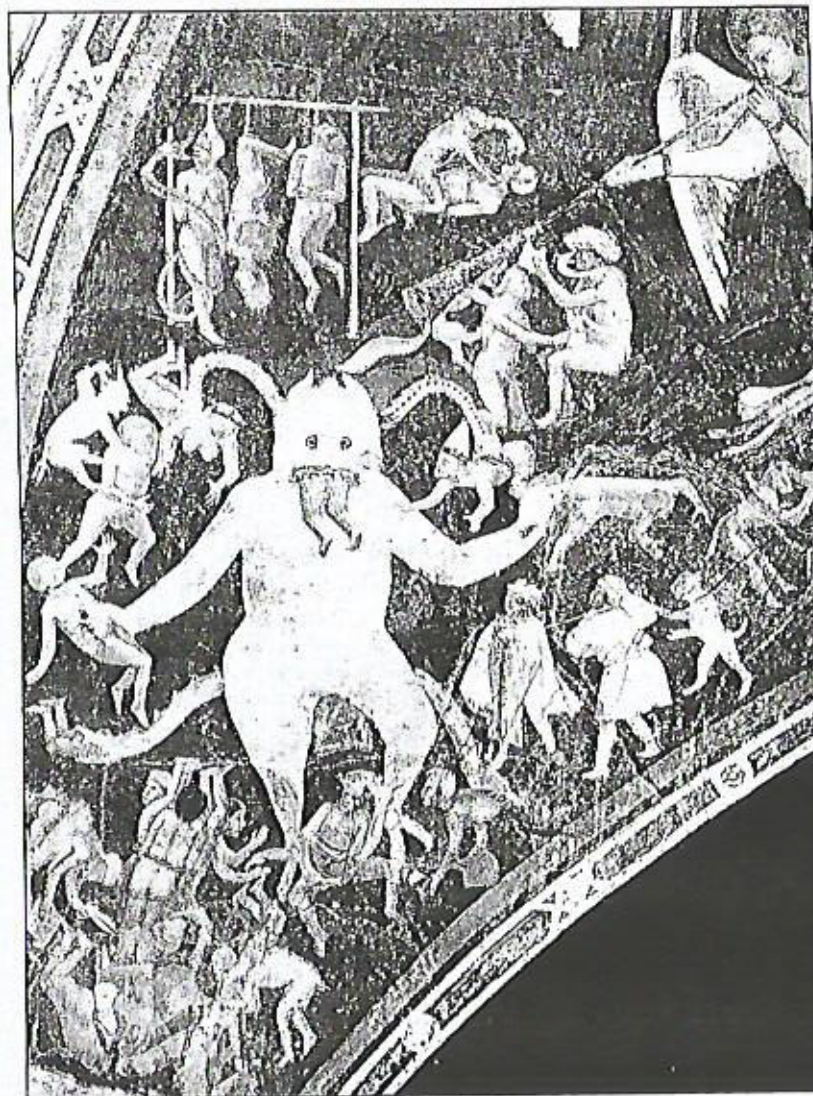
O quarto nível de humor era a ironia elevada. O Diabo é verdadeiramente poderoso e ameaçador; contudo, Deus sempre leva os planos grandiosos dele a nada. Quando o Diabo é retratado seriamente como o grande adversário de Deus, a ruína dele provoca, não risada ribalda, mas um senso de liberação e alegria. Auguste Valensin chama este humor de hilariedade mística⁴⁸⁷. Nós vemos o mundo como é, e nós vemos o que o Diabo não faz.

Nós o tememos porque sabemos que ele trabalha horrores no mundo através de pessoas cegas e maliciosas que também não vêem o mundo como ele é. Mas também sabemos que a destruição dele está segura, que a confusão dele da harmonia, ordem e justiça é local e temporária e falecerá na noite sem um rastro. Deus está cheio; o Diabo está vazio; nós podemos ter pena do "pobre Diabo" até mesmo como um bobo e podemos desejar que ele poderia ser o contrário. Mas um relance na escuridão não rouba nossa vivacidade para a luz. A piada cósmica sempre está no Diabo, e isso é a escolha dele: ele se recusa a ter isto de qualquer outro modo.

O próximo capítulo na história dramática do mundo era vida debaixo da Velha Lei antes da Encarnação. O Diabo continua incitando todo vício.

486. L. Schuides, *Die Teufelsszenen im deutschen geistlichen Drama des Mittelalters* (Göppingen, 1974), pp. 33. Veja B. Spivack, *Shakespeare and the Allegory of Evil* (Nova Iorque, 1958).

487. A. Valensin, "The Devil in the Divine Comedy" em Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satanás* (Nova Iorque, 1952), pp. 366-378.



O Diabo como um monstro amorfo devorando os pecadores. Afresco de Giusto da Menabuoi (d.1393), na paróquia Igreja Viboldone. Cortesia de Archivi Alinari

O primeiro pecado depois da expulsão do Jardim foi o assassinato de Abel por Caim a quem Astaroth e Belzebu urgiram a cometer o crime⁴⁸⁸. Cada corrupção próspera de um humano é uma ocasião para se alegrar. Os demônios estão satisfeitos com os resultados do pecado original que os fez levar almas de todos ao inferno, tanto do bom como também do mau, e assim o assassinato de Abel lhes proporciona o primeiro prisioneiro. Esta suposição de que o Diabo tem direitos sobre a face humana é claramente a velha teoria de resgate; logo foi aposentada pelos teólogos, se prestou melhor que a teoria de satisfação de Anselmo ou o amor místico de Abelardo ao tratamento dramático. A luta entre Cristo e Satanás para os direitos sobre a humanidade persistiu na literatura e na imaginação popular apesar dos esforços dos teólogos para substituir isso. Quando Caim mata Abel, um momento dramático acontece: demônios vêm e levam, não o Caim assassino, mas o irmão inocente dele. Lúcifer o ordena se arrastar para o limbo, no qual ele nunca poderá partir porque estão fechados os portões do céu para toda a raça humana⁴⁸⁹. Assim Lúcifer e Belzebu pensam. Mas a tensão dramática começa a construir agora, para a audiência que sabe que eles estão enganados e que o Salvador abrirá os portões do angustiante inferno novamente e livrará os santos das garras dos demônios. Enquanto isso, também são levados Adão e Eva até o inferno quando eles morrem, como Satanás relata para Lúcifer: "Eles também estão lá no limbo"⁴⁹⁰. O Diabo continua o domínio dele no mundo ao longo do período de Antigo Testamento inteiro, enquanto intervindo diretamente às vezes, como na tentação de Jó, nos pecados de Sodoma e Gomorra, na venda de José pelos irmãos dele, na adoração do bezerro dourado e no ataque de Nabucodonosor aos hebreus⁴⁹¹.

Os demônios se encontram novamente em conclave solene na hora da Anunciação. Quando eles ouvem falar deste evento enigmático, entram juntos na cova fedorenta do inferno para disputar o seu significado⁴⁹². Gréban usa a ocasião para criar uma comédia de inversão. "Deus atormenta você", o Lúcifer fala para o Satanás, e Astaroth grita, "Leve o diabo para fora daqui"⁴⁹³. Lúcifer lamenta os efeitos da inversão: "Minha nobreza e

488. Luzerner Osterspiel; veja Rudwin, pág. 47.

489. Lúcifer: "Elle (the soul) est juste, porte la, porteflassus au limbe, at la la mecz. / Belzebut: D'icy ne partirez jamès, / meschant ame, je le suppose: / la porte du ciel vous est close / et a tout le lignage humain" (Gréban, 1224-1229).

490. "Ilz sont la en ce limbe assis" (Gréban, 1708); cf. Gréban 1642-1651, 1698-1717.

491. Job: Heidelberger Passionspiel; Sodoma e Gomorra: Künzelsauer Fronleichnamspiel; o José e os irmãos dele, o calf dourado, e Nabucodonosor: Luzerner Osterspiel. Veja Rudwin, pp. 47-48.

492. Inferno é "tous puans de feu et de souffre" (Gréban 3707).

493. "Dieu te puist maudire" (Gréban, 3726); "Or va, de par le deable va!" (Gréban, 3758).

beleza se tornaram deformidade, minha canção um lamento, minha desolação risada, minha luz uma sombra, minha glória raiva triste, minha alegria luto incurável"⁴⁹⁴. Satanás zomba de Lúcifer, pois sempre que ele tenta cantar ou rir uiva como um lobo faminto⁴⁹⁵. Lúcifer ordena que os tenentes dele cantem para ele, e Astaroth, Satanás, Belzebu e Berich compõem um pequeno coro e cantam uma cantiga sobre morte e danação. Mas o cantar deles é tão horroroso que o Deus Escuro não pode agüentar isto: "Ei, vocês os palhaços", ele convoca, "vocês estão me matando com este barulho; pelo Diabo parem com isto; vocês estão todos fora de ritmo"⁴⁹⁶.

Finalmente eles param com o negócio de discutir a Anunciação, e Lúcifer pede para os sócios pensarem se alguém realmente poderia adquirir o poder para levar as almas presas para longe deles. Astaroth e Berich o asseguram que nunca, com a audiência sorrindo severamente, sabendo que o angustiante está na propriedade. Berich insiste que as almas perdidas nunca escaparão, mas Satanás não está tão seguro, porque ele se lembra das profecias do Antigo Testamento acerca do Messias, e Lúcifer sabe que a gravidez de Maria pode ter alguma relação com a pergunta. O conselho envia Satanás até a Virgem para tentá-la, mas ele tenta e fracassa cem mil vezes e tem que informar a Lúcifer que ela é incorruptível. E, ele continua, "isto está ficando pior. Esta virgem teve um bebê, um filho bom que vai nos causar mais dificuldade até mesmo pelo rumor que tem isto agora, que este é o Messias, o qual veio resgatar todos da humanidade"⁴⁹⁷. Lúcifer ordena que Satanás seja castigado por trazer tais notícias ruins, e o Satanás bajula alegando, "Ha mercy, maistre!" (Gréban, 7389). Pensando rapidamente, o Satanás propõe-se resgatar voltando até o Rei Herodes para tentá-lo a massacrar as crianças, e o humor de Lúcifer muda imediatamente: "Isso é que é uma idéia excelente!"⁴⁹⁸. Depois, quando Herodes morre, os demônios o baixam para o inferno; depois ainda, o Diabo encoraja Herodes,

494. "Ma noblesse et ma grant beauté / est tournee en difformité, / mon chant en lamentacion, / mon ris en desolacion, / ma lumiere en tenebre umbrage, / ma gloire en douloureuse rage, ma joye en incurable dueil" (Gréban, 3729-3735).

495. "Lucifer, roy des ennemis, vous hurlez comme ung lou famis, quand vous voulez chanter ou rire" (Gréban, 3723-3725).

496. "Harot ribauls, vous m'estonnez, / tant menez cry espouvantable; / cessez, cessez, de par le deable, / vostre chant s'accorde trop mal" (Gréban, 3860-3863).

497. "Encor vous diroy je plus fort: / ceste vierge a eu un enfant... / elle a eu un beau filz, / dont nous serons tous desconfis, / car le bruit vole maintenant / que c'est Christus propre venant/pour tous les humains racheter" (Gréban, 7363-7372).

498. "O quel conseil de noble sortel" (Gréban, 7446).

o mais jovem, a executar João Batista e tenta Maria Madalena a conduzir uma vida de prostituição⁴⁹⁹.

Os demônios ainda estão inseguros se Jesus é mágico, um profeta, o Messias ou o próprio Deus. Embora Aquino e outros teólogos tivessem recorrido à dissimulação de Cristo da verdadeira identidade dele na hora da tentação, a observação foi feita mais enfaticamente no teatro. "*Quel deable d'homme est ce Jhesus?*" Berich exclama (Gréban, 10,455). Satanás explora o problema: "Escute uma história que está me dando uma dor de estômago. Eu estou muito preocupado sobre este Cristo. Eu realmente gostaria de saber quem é o pai dele. Se ele é a criança de Deus e nascido de uma virgem, fomos mal manobrados e o nosso sucesso será mais curto"⁵⁰⁰. Os demônios se encontram em parlamento para discutir o significado da Encarnação, o que eles fazem com estupidez desesperada e confusão. Os profetas predisseram que Cristo estava vindo, eles observam, mas aparentemente não precisam se preocupar, porque o filho de Maria é chamado de Jesus, não de Cristo⁵⁰¹. A confusão deles se monta: "Uma vez as pessoas o chamaram de João Batista, mas agora ele mudou, e Jesus é o nome dele. Mas ele que foi chamado primeiro de Jesus é agora conhecido como Cristo..., e ele se chama o filho de Deus"⁵⁰².

499. *Mortes de Herodes e João: Künzelsauer Fronleichnamspiel; Maria Madalena: Benediktbeuer Passionspiel, Egerer Fronleichnamspiel, Wiener Passionspiel*. Veja Rudwin, pp. 50-54. No *Wiener Passionspiel*, 325-328, dois demônios se aproximam de Madalena; um a lisonjeia enquanto o outro lhe urge que dance: "*Hoer, Maria, wag ich dir sage: du solt an vroeden nit versage, du solt mit mir tanzen unt hubeschlichen swanzen!*" (Ouça-me Maria, escute, você não deveria renunciar o prazer; dança comigo e chuta para cima seus sapatos de saltos).

500. "*Herke now what I sey a tale I xall 3ow telle / þat trobelyth sore my stomak þer of I haue grett dowte. / The dowte þat I haue it is of cryst i-wys.... / Ffayn wold I knowe who were ffadyr his.... / If þat he be goddis childe / and born of a mayd milde / than be we rygh sore begylde / and short xal ben Dure spede*" (N-Town, "*The Temptation*", 3-25). Compare Aquino, ST IIIa.44.1.

501. A estupidez dos demônios é clara no poema do século XIV "*The Develis Parliament*" ou "*Parliament of Fiends*". O parlamento dos demônios é um dispositivo retórico útil por entrar na psicologia dos demônios com propósitos morais e satíricos. Abre com um trocadilho blasfemo "*Whan Marye was greet with Gabriel*" (quando ela foi cumprimentada por Gabriel, ou quando ela foi engravidada por Gabriel). "*The Devil's Parliament*" foi editado por F. J. Furnivall, *Hymns to the Virgin and Christ* (Londres, 1868), mas uma edição nova está sendo preparada por Patricia Silber da Universidade Estatal de Nova Iorque em Stony Brook. Veja o artigo dela "*The Develis Parliament: Poetic Drama and a Dramatic Poem*", *Medievalia*, 3 (1977), 215-228, e seu artigo não publicado "*Councils and Debates: Two Variations on the Theme of Deceiver Deceived*". Eu agradeço à Professora Silber que está trabalhando agora no tópico do Diabo e a lei por compartilhar material inédito e comentários comigo.

502. "*Oon men clepid him iohne þe baptist, / but now he hap turned, ihesus is his name! / þat first hi3te ihesu, now is clepid cristo... / But "goddis sone" he him silf doop calle*" ("*Devil's Parliament*", 102-104; 168; veja 19-20).

Belial e Belzebu imploram para Satanás/Lúcifer subir e tentar o Cristo de forma a saber quem Ele é. O Diabo sobe e tenta o segundo Adão do mesmo modo que Ele tentou o primeiro, mas com um resultado bastante diferente. Como Nelson mostrou, o Cristo recusou permitir ao Diabo conhecer a verdade. Se o Lúcifer tivesse tido sucesso em tentar Jesus a se lançar fora do pináculo do templo, um de dois resultados poderia ter acontecido: Jesus teria morrido, provando que Ele não era Deus, ou Ele teria sido sustentado pelos anjos, provando que ele era. Recusando-se responder, Cristo mostrou o desprezo pelo Diabo e o manteve em suspense⁵⁰³. Satanás se esconde em casa, no inferno:

*What that he is I kan not se
whethyr god or man what that he be
I kan not telle in no degre
for sorwe I lete a crakke.* [N-Town, "*Temptation*" (Tentação), 192-195]

E assim ele parte, peidando miseravelmente. Ao voltar para casa, recebe um acolhimento incômodo. "Vá, Satanás", Lúcifer se enfurece, "possa Deus amaldiçoar você! Possa o Diabo te levar!"⁵⁰⁴ Astaroth ainda grita que Jesus nada mais é que um falso profeta, mas o medo de Lúcifer, que começou na hora da Anunciação, está crescendo lentamente. A estupidez literalmente monstruosa dos demônios como eles tentam começar e parar a crucificação é uma parte essencial do caráter deles: eles são simplesmente incapazes de coisas ávidas. Eles incansavelmente agem contra os seus próprios interesses porque não entendem que não importam o que façam, a vontade e a providência de Deus são simples e inevitavelmente feitas.

Quando Jesus começar o seu ministério, os demônios não podem manter o rastro dele; Ele parece estar em todos os lugares simultaneamente. Lúcifer pergunta, "Satanás, me fala onde Jesus está agora, e em que lugar?" "O Diabo que eu conheço", o Satanás responde, "ele está ficando cada dia pior com o seu ensinamento e oração"⁵⁰⁵. A subida de Lázaro e a liberação dele do inferno fornecem aos demônios uma prova do poder inevitável de Cristo. Eles entendem que se Cristo pode salvar uma alma do inferno pode salvar todas. Ainda eles continuam esperando. O império de-

503. A. H. Nelson, "*The Temptation of Christ; or the Temptation of Satan*", em J. Taylor e A. H. Nelson, eds., *Medieval English Drama (Drama Inglês Medieval)* (Chicago, 1972), pp. 218-229; D. L. Wee, "*The Temptation of Christ and the Motif of Divine Duplicity in the Corpus Christi Cycle Drama*", *Filologia Moderna*, 72 (1974), 1-16.

504. "*Va, Sathan, Dieu te puist maudire... Or, va, que le deable te maine*" (Gréban, 10711, 10719).

505. *Lucifer: "Sathan, or me dis maintenant ou est ce Jhesus n'en quel place." Satan: "Je ne say: le deable le sache!... il va tousjours de pis en pis: il presche, il enseigne, il sermonne"* (Gréban, 17413-17420).

les na terra durou tanto que realmente não podem acreditar que sua ruína está próxima⁵⁰⁶.

Cada vez mais desesperados, imóveis e inseguros sobre a natureza do adversário, eles planejam matá-lo. Eles enviam Desespero, a filha de Lúcifer, até Judas para o persuadir a trair o seu mestre. Quando Judas fez a ação, Desespero o incita ao suicídio e os demônios se alegram com a sua eterna danoção⁵⁰⁷. Enquanto isso, Cristo está sendo conduzido ao Sinédrio e a Pilatos para julgamento, e Satanás fica deleitado com o trabalho dele. Ele se apressa até o inferno para distribuir as notícias boas: "Rastelo, como feliz eu sou!"⁵⁰⁸ Mas Lúcifer tem segundos pensamentos: se Jesus for realmente divino, então o plano deles para o matar só derrubará ruína pior nas cabeças deles. "Falso Satanás", ele grita, "você arruinou tudo!"⁵⁰⁹. Suba e acabe com isto antes que seja muito tarde. E assim Satanás, desprezado pelos seus companheiros, apressa-se até a terra com um último, desesperado e fútil plano para parar a crucificação. Ele decide aparecer para Procula, a esposa de Pilatos, em um sonho e contar a ela que uma calamidade terrível espera o marido dela, se condenar este homem inocente.

Procula é profundamente afetada pelo sonho e se apressa a informar ao marido dela⁵¹⁰. Mas Caifás, o padre mais alto, a coloca em dúvida, lhe falando que Jesus fez o sonho por meio de feitiçaria para salvar a pele dele, e Pilatos acaba com a dúvida dizendo que ele não deve hesitar no seu serviço a César. Este episódio, que aparece nas várias peças, tem a desvantagem dramática de cegar o efeito da perturbação, que é mais afiado quando os demônios não entendem a natureza de Cristo até que ele está batendo de fato às portas deles.

Os demônios não se fazem aparecer na morte do próprio Cristo. Como o lado cômico do caráter deles era pronunciado o bastante, a presença teria diminuído a dignidade do momento⁵¹¹. Mas eles buscam aí mesmo a morte dele, levando a alma do ladrão impenitente. Agora Lúcifer chama outro

506. M. C. Pilkimon, "The Raising of Lazarus: A Prefiguring Agent to the Harrowing of Hell", *Medium Aevum*, 44 (1975), 51-53; K. Roddy, "Epic Qualities in the Cycle Plays" em N. Denny, ed., *Drama Medieval* (Londres, 1973), pp. 155-171.

507. "Sautiez dehors, Desesperance, ma fille" (Gréban, 21780-21781). Também veja *Alsfelder Passionspiel*, *Augsburger Passionspiel*, *Benediktbeuer Passionspiel*, *Egerer Fronleichnamspiel*, *Frankfurter Passionspiel*, *Luzerner Osterspiel*, *Sterzinger Osterspiel*; Rudwin, pp. 55-57. Para as bases bíblicas por culpar Satanás pela crucificação ver Jn. 13.2, 13.27.

508. "Harol commem joyeux je suis!" (Gréban, 23342).

509. "Faulx Satan, tu as tout gasté!" (Gréban, 23378).

510. A esposa de Pilatos é variadamente chamada de Procula, Pilatissa, Portula ou simplesmente "Uxor Pilaty".

511. T. N. Grove, "Light in Darkness: The Comedy of the York 'Harrowing of Hell' as Seen against the Backdrop of the Chester 'Harrowing of Hell'" *Neuphilologische Mitteilungen*, 75 (1974), 115-125.

conselho no qual ele ordena a Satanás e a alguns companheiros a se juntar ao modo deles atrás da cruz para agarrar a alma de Jesus; Satanás obedece, mas ele é reconhecido ao pé da cruz pelo arcanjo Gabriel que o manda embora com uma espada. Os demônios se retiram para o inferno em terror. Este é um momento decisivo. Até agora, eles entraram em ação ofensiva contra Deus, mas de agora em diante estarão somente na defensiva⁵¹².

Agora, voltando para o inferno, eles têm que desdobrar a defesa. Ainda eles estão ostentando. Satanás exclama, "Se Jesus desce aqui e desafia a dizer uma palavra, eu chamuscarei o cabelo dele!"⁵¹³. Ele ainda não compreende quem Jesus é: "Eu conheci o pai dele através da visão; Ele ganhou a vida como um artesão, assim o que faz este Jesus tão alto e poderoso? Ele realmente é nada mais que um homem, assim, vocês, demônios, vão pegar aquele ostentador e atirá-lo aos tormentos no inferno. Nós o penduramos na cruz, e tomaremos agora conta dele. Vão pegá-lo e derrubem este medroso aqui embaixo!"⁵¹⁴. Mas nas profundidades da escuridão do inferno uma grande luz começa a brilhar⁵¹⁵. E o som desacostumado de almas alegres penetra o conselho escuro. "O que é aquele barulho?" Lúcifer exige, e Berich responde: "É a face humana; a salvação deles está à mão!"⁵¹⁶. "Eu conheci isto", Lúcifer diz. "Eu sempre soube que ele viria e roubaria nossa herança!"⁵¹⁷.

E agora o momento decisivo na história de salvação está à mão. A alma de Jesus vem aos portões do inferno e profere as grandes palavras do Salmo 24:7-10: *Portas Attollite* (abram seus portões!)⁵¹⁸. Agora afinal os demônios sabem a verdade sem dúvida. "Ai, ai, oh não", chora Befial, "nós temos que nos curvar às suas ordens; nós sabemos agora que você é o Deus!"⁵¹⁹. Satanás, ou o Lúcifer, faz um esforço desesperado para discutir com Jesus. Espere, Satanás chora. Olhe, a mim foi prometido que eu pode-

512. *Donauessinger Passionspiel*; *Alsfelder Passionspiel*; *Egerer Fronleichnamspiel*; *Heidelberger Passionspiel*; *Frankfurter Passionspiel*; Rudwin, pp. 59-61.

513. "Se Jhesucrist veut dire mot, je li brulerai le toupot" (Peça de Palatinus, 1383-1384).

514. "Thy fader knew I well by syght, he was a wright, his meett to wyn... Say who made the so mekill of myght?" (Towneley, "The Deliverance of Souls"; 245-249). "A man he ys fullie, in faye... therefore this bolster look ye bynde in bale of hell- brethe" (Chester, "Harrowing of Hell"; 105-112). "Dyng that dastard doune" (York, "Harrowing of Hell", 180).

515. Lucifer: "Und ist nie können solicher schein in dise grunlose helle peim" (Pfarrkircher Passionspiel 5.377-378).

516. Gréban, 23.270-23.275. Cf. *Alsfelder Passionspiel* 5.7078-7080: Lucifer: "Sathanas, was betudet das, singen und frohlich syn alhye in der helle pyn?"

517. "Je l'ay tousjours ymaginé, et ainsi nous en advendra et que ce faulx Cristus vendra despoiller tout nostre heritage" (Gréban, 23302-23305).

518. "Direção de teatro de N-Town: "The sowle goth to helle gatys and seyth..."

519. "Alas alas out and harrow: onto þi byddynge must we bow þat þou art god now do we know" (N-Town, "Descent into Hell", 1002-1004).

ria manter as almas malditas! Certo, Jesus responde, eu não me preocupo, prossigo e mantenho Caim, Judas e todos os pecadores e incrédulos⁵²⁰. Sim, Satanás prossegue, mas se você conseguir roubar minhas almas, então eu continuarei vagando no mundo e corrompendo seus criados. Mas a majestade de Cristo recusa a pechincha: Não, demônio, ele responde, você não deve, porque eu prenderei você em jejum no inferno⁵²¹. Jesus chama Miguel, que prende o Satanás em correntes e Deus conduz as almas felizes em triunfo para fora do inferno: "Então Jesus pegou Satanás, que uma vez era o senhor e progenitor, e em servidão o prende para queimar no fogo infinito"⁵²². A cronologia da prisão de Satanás é um desses pontos no qual não havia nenhuma consistência teológica, e aqui o teológico com coerência invade as peças. Satanás é preso logo após a queda do céu; ou depois da tentação de Adão e Eva; ou na Paixão ou na perturbação; ou no Julgamento Final. Todos estes eventos estruturalmente são um, e só conduz à confusão para tentar endireitá-los cronologicamente.

Se Satanás tinha sido preso na queda, ou na Paixão, como ele ainda pode vagar pelo mundo buscando a ruína e a destruição das almas? Se Cristo o parasse na perturbação, como ele ainda é livre para nos tentar até hoje? Mas se ele não está preso até o Julgamento Final, então seria o triunfo de Cristo sobre a morte e o inferno apenas limitado? Atrás das incoerências e das mentiras da cronologia, existe a dificuldade teológica até mais funda: Cristo enfraquece o poder de Satanás como não enfraqueceu isso, para depois da Paixão e da perturbação o poder do Diabo ainda estar forte no mundo.

A derrota do Inferno na perturbação era o momento decisivo na história dramática da salvação. Na hora da Ressurreição os demônios estão correndo ainda para tentar conferir o curso dos eventos, mas agora que a crise é passada, eles só podem ser cômicos ou patéticos. Quando Lúcifer reprova Satanás por não seguir Cristo e os patriarcas no modo deles fora do inferno vêem se ele poderia apanhar alguns vagabundos, Satanás finalmente se curva ao mestre dele: Você pode sentar lá no inferno falando do caso, enquanto eu saio e faço todo seu trabalho sujo!⁵²³ O destino do Diabo foi lacrado pela perturbação; agora a destruição dele está certa.

E ainda ele está ativo no mundo até o dia final da destruição, e estas atividades continuadas são atestadas por peças de milagre, poesia e ser-

520. York, "Harrowing of Hell", 305-312. Alsfelder Passionspiel 5.7255: "Blibet, ir Verfluchten, in der ewigen Pin!"

521. Middle English Harrowing, 119-122: "3ef pou reuest me of myne y shal reue þe of þ3ne; y shal gon from mon to mon and reue þe of mony on."

522. York, "Harrowing of Hell", 335-336; Meio Evangelho Inglês de Nicodemus: "þan Ihesu Criste toke Satanas, þat are was Iorde and syre, and hym in thraltdom bunden has at byrne in endles fyre." Erlauer Passionspiel 5.442-443: "Lucifer du solt gepunkden wesen, von disen panden solt du nimmer genesen."

523. Gréban, 33.451-33.454.

mões que descrevem os ataques aos santos e a sua derrota perpétua pelos santos. *O Castelo da Perseverança*, peça de moralidade do século XV, contém uma cena na qual o protagonista, Gênero humano, confronta os anjos bons e maus que moram dentro dele, cada um tentando puxá-lo para uma meta oposta. O anjo mau é ajudado pelo Diabo, o Mundo, a Carne e pelos sete pecados cardeais, cujas personificações são como os demônios. Belial conduz os pecados a uma agressão no castelo da alma onde a humanidade achou refúgio para sua segurança. A direção do teatro para Belial está colorida: "And he that schal pley Belyal loke that he have gunnepowdyr brennyng in pypys in hys handys and in his erys and in hys ars whanne he goeth to batyl". Quando o Gênero humano morre, os anjos bons e maus disputam a posse da alma dele. Na última cena, as quatro filhas de Deus se declaram diante do trono do Todo-poderoso. Justiça e Verdade exigem a danação da humanidade, Paz e Clemência, sua salvação. Deus decide pela clemência, e a ação é resolvida⁵²⁴.

Ao longo do período entre a Ressurreição e o Julgamento Final, a Virgem Santificada é a adversária mais ativa do Diabo, Cristo que se retirou para o seu assento solene acima, e Maria tendo se tornado a mediadora compassiva entre a humanidade e Cristo, o juiz. Maria se tornou a líder das forças do bem na guerra pelo mundo, então as histórias de milagres se opuseram ao "time de cima" do bem e do mal, um contra o outro, um time capitaneado por Maria, o outro por Lúcifer⁵²⁵. A mensagem estava clara: o time bom sempre ganha no fim; como Moshé Lazar colocou: "A Rainha branca inevitavelmente põe em xeque o Rei preto"⁵²⁶. A nós é dito que não podemos servir a dois mestres, que não obteremos nenhum lucro duradouro ao seguir o Diabo, que nunca é muito tarde para tomar a decisão de ir para o bem, e que a Virgem protegerá o pecador, verdadeiramente arrependido, do castigo devido debaixo da rígida justiça.

524. The Castle of Perseverance, em M. Eccles, ed., The Macro Plays: The Castle of Perseverance; Wisdom; Mankind (Londres, 1969), pp. 1-111.

525. K. Roddy, "Mythic Sequence in the Man of Law's Tale", The Journal of Medieval and Renaissance Studies, O Diário de Estudos Medievais e Renascimento, 10 (1980), 1-22, cita o Speculum humanae salvationis (pág. 18): "Et sicut Christus superavit diabolum per suam passionem, ita etiam superavit eum Maria per maternam compassionem" (da mesma maneira que Cristo superou o Diabo com a paixão dele, assim Maria o superou com a compaixão dela). Sobre a tradição da luta do Diabo contra Nossa Senhora, veja Lazar, "Satan and Notre Dame". A derrota da Virgem sobre o Diabo é o tema mais comum de Gautier em Miracles de Notre Dame; veja, por exemplo, "Dou jovencel que li dyables ravi, mais il ne le pot tenir contre Nostre Dame", vol. 2, pp. 205-223; "De un moigne que Nostre Dame delivra dou Dyable", vol. 2, pp. 114-121; "De celui qui se tua par l'amonestement dou dyable", vol. 2, pp. 237-245.

526. Lazar, "Satan and Notre Dame", pág. 6. Cf. Rutebeuf, linhas 2471-2473: "Ahi, nostre douce Advocate, tu n'es ne peus estre mate mès tu mates bien le Déables" (Ah, Doce Defensora nossa, que você não é colocada em xeque, nem nunca pode ser, mas você põe o Diabo em xeque).

O ato final na história da salvação é o Julgamento Final. Abre com a história das virgens sábias que se preparam para a vinda do noivo e as virgens tolas que desperdiçam as suas vidas e são enviadas para o inferno onde Lúcifer se alegra à chegada delas⁵²⁷. A audiência sabe que esta peça se antecipa à separação da salvação dos pecadores no momento da destruição final. Porém, logo antes de o segundo vir, Satanás monta um último ataque desesperado ao reino de Deus. Os demônios fazem um parlamento final e decidem que a única esperança deles é agora que o Diabo gere uma criança, o anticristo, e o mande sair no mundo⁵²⁸. Quando o nascimento do anticristo é informado, o parlamento do inferno se alegra.

O Diabo visita o anticristo jovem e, numa paródia da tentação de Cristo, lhe oferece os reinos deste mundo, uma tentação na qual o senhor mau cai avidamente. O anticristo sai pelo mundo, trabalhando falsos milagres, iludindo a população, perseguindo os santos, encorajando regras injustas e os bispos corruptos, e preparando-se para a batalha final contra Cristo. A derrota dele é rápida e segura. Ele clama em vão:

Helpe, Sathanas and Lucyfer!
Belzebubb, bould batchellere!
Ragnell, Ragnell, thou art my deare!
Nowe fare I wonder evyll...
Nowe bodye and soule both in feare
and all goeth to the devyll. [Chester, *Antichrist* (anticristo) 645-652]

Quando ele morre, dois demônios aparecem e levam o corpo até o inferno, para permanecer sempre com o seu pai em eterna dor: "*With Lucyfer, that lord, longe shall he lenge; / in a seate aye with sorrowe with him shall he sytt*" (Chester, anticristo, 687-688). A reação dos demônios para a descida do anticristo é uma paródia da perturbação, está misturada. Eles se alegram ao ver o camarada deles; eles se alegram ao ver o maldito, porque ele soma-se à contabilidade das almas deles; contudo sabem que a sua ruína faz a própria destruição final inevitável. A posição do anticristo no inferno também é, como a do pai dele, ambivalente. Ele é uma alma maldita condenada à prisão eterna no inferno, contudo também é um príncipe escuro, herdeiro provável do reino arruinado.

É agora o dia do juízo universal, e os demônios ainda estão sofrendo a confusão eterna. Eles estão contentes, porque agora o inferno será preenchido eternamente por todos os pecadores malditos. Eles correm

527. Künzelsauer *Fronleichnamspiel*; veja Rudwin, pp. 62-64.

528. K. Aichele, *Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation* (O Hague, 1974); R. K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages* (Seattle, 1981); L. U. Lucken, *Antichrist and the Prophets of Antichrist in the Chester Cycle* (Washington, D.C., 1940); J. Wright, ed., *The Play of Antichrist* (Toronto, 1967).

aqui e lá com livros de inscrição de pecadores e sacos cheios de documentação. Eles se alegram com a chegada de cada prisioneiro. É um momento excitante para eles, como um Natal invertido. Hordas de pecadores malditos vão para o inferno, e os demônios se encantam com os gemidos deles⁵²⁹. Contudo agora Satanás é finalmente e sempre preso. Deus diz a ele: "Você, Lúcifer, nunca esteve disposto a assumir a responsabilidade pelo grande pecado que você tem cometido. Em vez disso, persistiu diariamente na sua malevolência, como Faraó e Judas que também não se arrependeram dos pecados deles; por causa disto, eu o amaldiçoou"⁵³⁰. Os demônios ficam horrorizados com a destruição final do seu reino, que eles temeram do momento do pecado mais antigo deles. Perdido está o reino, perdido está o poder para obstruir o reino de Deus. O Cosmos é restabelecido na sua harmonia perfeita, e a morte, o pecado e a tristeza não existem mais. Cada membro da audiência fica com um sentimento duplo, comparável à ambivalência dos demônios: uma alegria pelo triunfo da luz, e um medo que no Julgamento Final ele ou ela serão lançados para fora na escuridão exterior com Lúcifer arruinado. A última ação no palco do mundo é abrupta e deixa um final introspectivo: Cristo fecha a porta do inferno, a tranca e leva a chave.

529. York, "*Last Judgment*", 143: O condenado gemendo entra "*in helle to dwelle with feendes blake*" e os demônios se alegram, para "*if þe domisman do vs right, full grete partie with vs schall gang*" (York, "*Last Judgment*", 223-224).

530. M. Lazar, ed., *Le jugement dernier (Lo Jutgamen General)* (Paris, 1971), rev. 281-288: "*Mas tu, Lucifer, no as vologada aver conoisensa / de ton gran pecat que avias comés, / mas a tot jorn perseverat / en ta granda malvestat, / coma ha fachs Pharaon he Judas / que jamais sertas de lor malecia / no an volgut aver conoisensa. / He per so leu vos doni la maladictio.*"

NOMINALISTAS, MÍSTICOS E BRUXAS

Os séculos XIV e XV foram mal compreendidos até recentemente. Para os medievalistas e católicos, pareciam mostrar um declínio íngreme dos gloriosos séculos XII e XIII; os protestantes pareciam estar numa época de corrupção quando os primeiros estímulos da Reforma gloriosa apareceram; para o estético eles eram o renascimento das artes e das letras; para alguns historiadores sociais, pareciam estar numa era de decomposição e temor, um período escuro quando a "caça às bruxas" começou. Elementos de verdade existem em todas estas visões, mas recentemente uns consensos novos têm emergido, nos quais esses séculos parecem complexos e variados, um período no próprio direito deles em lugar do fim da Idade Média ou do prefácio da Reforma. Desenhar uma linha entre a Idade Média e a Reforma é tão arbitrário quanto qualquer outra distinção. A transição era em geral variada e gradual, e as semelhanças intelectuais e sociais entre os séculos XIV e XVI são maiores que as diferenças. Terminar este livro aproximadamente em 1500 é artificial, e o melhor que pode ser dito sobre isto é que nada é mais artificial que qualquer periodização⁵³¹.

Nenhuma das principais correntes intelectuais do período era conducente à diabolologia. O realismo escolástico já tinha depreciado o Diabo, e agora o nominalismo, o misticismo e o humanismo eram até mesmo mais inclinados a ignorar. Ainda ao mesmo tempo, a grande "caça às bruxas" começou, um produto da teoria inquisitorial impressionada em uma população aparada por uma diabolologia passada através das vidas de santos, sermões e o dos mistérios e peças de moralidade. A teologia popular do sermão manteve a convicção no Diabo imediato e constrangedor, e o

531. Sobre o período em geral especialmente ver G. Leff, *The Dissolution of the Medieval Outlook* (Nova Iorque, 1976); F. Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages* (Iaca, 1979); H. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (Nova Iorque, 1966); H. Oberman, "Fourteenth-Century Religious Thought", *Speculum*, 53 (1978), 80-93; H. Oberman, "The Shape of Late Medieval Thought", em C. Trinkaus e H. Oberman, eds., *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Leiden, 1974), pp. 3-25; S. Ozment, *The Age of Reform (A Idade de Reforma), 1250-1550* (New Haven, 1980).

domínio do sermão no pensamento protestante explica como a diabolologia permaneceu um elemento poderoso em uma religião que rejeitou tantas outras tradições anteriormente. O Conselho de Trento da Reforma católica desacentuou o Diabo, mas o poder dele no pensamento protestante cresceu, produzindo finalmente, no século XVII na Inglaterra, o melhor monumento dele, o *Paraíso Perdido*, de Milton.

A tendência intelectual mais poderosa dos séculos XIV e XV era o nominalismo⁵³². As raízes do nominalismo remontam aos debates universais do século XII, mas suas origens imediatas jazem nas tensões teológicas recentes do século XIII, especialmente a condenação do "Averroísmo Cristão" pela Universidade de Paris em 1277. Do princípio do século XIV até o século XVI, nominalistas como William de Ockham, Pierre d'Ailly, Jean Gerson, Nicolau de Cusa e Gabriel Biel competiram com realistas como Duns Scotus, John Wyclif, Jan Hus e Cajetan pelo controle das escolas. Considerando que o termo nominalismo foi inventado nos tempos modernos, algum historiadores contemporâneos sugeriram abandonar isto completamente, mas como nenhuma outra palavra de comando surgiu, esta parece permanecer útil, classificando certas tendências do último pensamento medieval, como um entendimento de que uma grande variedade de "nominalistas" existiu.

A primeira tendência geral do nominalismo era rejeitar a convicção realista universal. William de Ockham (c. 1285-c. 1347), o franciscano de Oxford, que era o líder do nominalismo inicial, ocupou este cargo fortemente⁵³³. Para Ockham e seguidores, o idealismo platônico e o realismo eram falsos e uma fonte das complicações desnecessárias da teologia escolástica inicial. A navalha de Ockham (a mais simples explicação consonante com a evidência é usualmente a melhor) cortou as "realidades abstratas" que os teólogos iniciais tinham inventado. Nós sabemos que Sócrates e Platão são ambos humanos, Ockham observou, por experiência direta e intuição. Nós não temos nenhuma necessidade de lhes submeter a uma qualidade abstrata "da humanidade" para saber isto. As pessoas puderam narrar a um homem

532. Sobre nominalismo ver especialmente W. Courtenay, "Nominalism and Late Medieval Religion", em Trinkaus e Oberman, pp. 26-59; W. Courtenay, "Nominalism and Late Medieval Thought: A Bibliographical Essay", Estudos Teológicos, 33 (1972), 716-734; C. Davis, "Ockham e Zeitgeist", em Trinkaus e Oberman, pp. 59-65; P. Kristeller, "The Validity of the Term: 'Nominalism'" (A Validade do Termo: 'Nominalismo'), em Trinkaus e Oberman, pp. 65-66; F. Oakley, "Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God", Crítica Teológica de Harvard, 56 (1963), 59-73; H. Oberman, "Some Notes on the Theology of Nominalism", Crítica Teológica de Harvard, 53 (1960), 47-76; S. Ozment, "Mysticism, Nominalism, and Dissent", em Trinkaus e Oberman, pp. 67-92.

533. Sobre Ockham ver L. Baudry, Guillaume d'Ockham: Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques, vol. I, L'homme et les oeuvres (Paris, 1949); L. Baudry, Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham (Paris, 1958); R. Guelluy, Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham (Louvain, 1947); G. Leff, William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse (Manchester, 1975).

sobre uma baleia de barbatana fina antes que Platão inventasse o realismo. Nós não temos nenhuma evidência que a "humanidade" existe, só humanos individuais; nenhuma evidência que "uma baleia de barbatana fina" existe, só baleias de barbatanas finas individuais. Conhecimento proposital é, assim, uma criação dos seres humanos em lugar de uma declaração sobre o "mundo real". A visão de Ockham influenciou Kant que, em troca, influenciou a fenomenologia moderna. Quando dizemos que sabemos abstrações, sabemos só concepções humanas da realidade e não podemos assumir que elas correspondam a alguma "realidade absoluta". Do século XIV até o século XVI esta doutrina tendeu a se conduzir em duas direções: a primeira era fideísmo, confiança na fé em lugar da razão natural da verdade religiosa compreensiva; a segunda era empirismo, conhecimento construído na observação sensorial de objetos físicos.

Quando aplicada ao próprio Deus, a doutrina teve vários efeitos. Primeiro, tudo o que nós dizemos sobre Deus é uma proposição humana que não pode ser assumida, que descreve a verdadeira natureza de Deus. Por exemplo, usamos o termo que é categorizar coisas que experimentamos com nossos sentidos, e se aplicamos o termo que é Deus, nós não podemos esperar que isto possa significar a mesma coisa. Não há nenhum "ser abstrato" do qual todas as coisas compartilham; o ser de uma coisa é diferente do outro; o ser de Deus é radicalmente diferente das coisas físicas que observamos. Condições são "equivocas": isto é, elas querem dizer algo bastante diferente quando aplicadas a Deus do que elas querem dizer quando aplicadas a um humano ou a uma pedra. Ockham acreditou que nós podemos conhecer Deus por experiência e intuição, mas assim que tentamos construir uma teologia natural, um processo racional, chegar à natureza de Deus, nos obrigamos a usar condições equivocas e assim a adquirir nada mais próximo a Deus que a concepção humana dele.

Para Ockham, nada universal existe em qualquer lugar. Tomás de Aquino esteve disposto a admitir que universal não existia nas coisas, mas ele tinha afirmado que universais existiram antes das coisas; ele pensou que uma idéia da humanidade existiu na mente de Deus como um protótipo de humanos individuais. Isto Ockham negou. Não há nenhuma idéia na mente de Deus, nenhum protótipo que a Deidade teve que escolher entre ou usar como padrões logicamente. Deus é absolutamente livre, liberado de qualquer necessidade interna ou externa. Os nominalistas distinguiram entre a *potentia absoluta* de Deus, seu poder absoluto, para fazer tudo que ele deseja, e a *potentia ordinata* dele, o modo que configurou na realidade o Cosmos. Deus poderia ter feito as leis físicas e morais do Cosmos bastante diferentes. Isto não insinua que Deus é caprichoso. Ele escolheu o Cosmos como quis, e nós podemos aprender sobre isto porque Ele nos criou com senso e inteligência. Todo evento no Cosmos é imediatamente contingente em Deus: Deus poderia fazer hidrogênio e associação de oxigênio para produzir bolo de fruta se desejasse, mas na realidade Ele ordinariamente ordenou as coisas de forma que elas produzissem água. Deus

tem o poder para fazer muitas coisas que nunca fez e nunca fará. O "poder absoluto" dEle só está limitado pelo princípio da contradição, mas o "poder ordenado" simplesmente é uma descrição do que é. Mal é mau porque Deus declara isto mal, não porque Deus reconheceu uma qualidade intrínseca do mal que possuía antes que Ele declarasse isto assim.

Estas suposições conduziram a duas tradições bastante diferentes sobre livre-arbítrio e determinismo. Por um lado, a liberdade absoluta e a impenetrabilidade de Deus levaram alguns nominalistas a enfatizar o determinismo. Deus pode salvar ou condenar conforme qualquer princípio que Ele escolhe ou de acordo com nenhum princípio em geral. Tudo o que podemos fazer é nos lançarmos no desejo inexplicável de Deus e termos esperança. Para alguns nominalistas, como Thomas Bradwardine, Deus seleciona quem Ele deseja salvar e este vive uma graça que não pode resistir. Um ser humano se torna um instrumento de Deus por quem o próprio Deus, bom ou mau, deve ser responsável. Porém, a maioria dos nominalistas enfatizou a fidelidade de Deus ao "poder ordenado" e a ordem que Ele tinha criado, uma ordem que incluiu livre-arbítrio e uma graça oferecidas livremente, mas não foram compelidas. Muitas permutações destas visões continuaram sendo debatidas durante séculos. Entre aqueles que tomam uma posição geralmente fatalista incluem-se Aquino, Scotus, Bradwardine, Staupitz, Luther, Calvin e os jansenistas; entre aqueles que tomam uma posição largamente voluntária incluem-se Ockham, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, os Jesuítas e os arminianos.

Isto estava predominantemente contra o livre desejo dos ockhamistas que Lutero e Calvino reagiram à ênfase deles na predestinação; entretanto Calvino também estava atacando a ênfase neoplatônico-mágica no caráter caprichoso do destino ou fortuna em vez da providência benigna de Deus.

Uma posição moderada que combina elementos de livre-arbítrio e destino tinha existido no tempo de Agostinho. Deus sabe as escolhas morais de todos na eternidade. Se isto é porque Deus existe fora do tempo, como pensou Agostinho, o próprio Ockham recusou dizer. Mas ele insistiu que pudesse ser dito pelo menos que Deus sabe a verdade sobre qualquer proposição disjuntiva sobre o futuro. Se haverá uma guerra em 2034 ou não, Deus sabe se a proposição "haverá uma guerra em 2034" é verdade ou não, embora Ele não interfira no livre-arbítrio humano na sua escolha de empreender aquela guerra ou não. Deus o predestina à salvação se ele souber que a sua vida é boa, mas Ele não determina sua bondade. Esta idéia foi expressada como predestinação de Deus "depois de prever méritos". Ele o leva a ser livre; Ele vê (sem determinar isto) que você escolhe viver direito; Ele o predestina ao céu. A posição de livre-arbítrio de Ockham era moderada comparada com a de Duns Scotus. Duns disse que se poderia ganhar a salvação com os poderes naturais, sem a ajuda da pessoa. Ockham alegou que você nunca poderia ganhar a salvação por qualquer trabalho bom. Só a graça de Deus pode salvar, mas Deus pode escolher dar aquela graça a esses que Ele sabe que o estão buscando. Os deterministas recusaram o

acordo. Bradwardine insistiu que Deus predestina "antes de méritos previstos". Deus o predestina primeiro ao bem, e sua bondade vem daquela predestinação; aqueles que fazem o mal agem assim por direito, já que Deus, desde o começo, não os estende a graça, sem a qual eles são incapazes de fazer o bem.

A posição fatalista faz Deus responsável pelo mal, porque Ele poderia ter dado ao Diabo a graça que teria prevenido o pecado dele, mas não deu. Apesar do compromisso de Lutero e Calvino com a predestinação e da condenação deles de scotistas e ockhamistas de livre-arbítrio como não-bíblicos, os protestantes e os católicos modernos tendem a ser os crentes do livre-arbítrio. Desde o tempo dos pastores de Agostinho, reconheceu-se a dificuldade pastoral de orar predestinação do púlpito, porque o efeito prático pode facilmente persuadir as pessoas, já que elas podem fazer o que gostam já que estão salvas ou que elas podem bem fazer o que gostam porque já estão condenadas.

Mas mesmo a posição de livre-arbítrio de Ockham estava arraigada na suposição dos poderes absolutamente desenfreados de Deus. Mal é mau porque Deus ordena isto assim; Deus poderia ter feito a fornicção boa e a amizade um mal. Deus cria o Cosmos com mal nele e nada externo ou interno o forçou a fazer assim. Se Deus concordar no mal, ele deve ser pelo menos sua causa parcial, e Ockham pensou que poderia ser dito que ele é sua causa total. "Deus concorda, como o criador universal e conserva, em qualquer ato, até mesmo em um ato de ódio de Deus. Mas ele também poderia causar, como causa total, o mesmo ato no qual concorda como causa parcial. Assim Deus pode ser a causa total de um ato de ódio contra Deus."⁵³⁴ Ockham parou de posicionar o mal em Deus chamando o princípio nominalista, que o que nós chamamos mal pode não ser mal nos olhos de Deus. No entanto, a posição dele pôde, se ele tinha permitido isto, fazer Deus diretamente responsável por essas coisas que nós experimentamos e sabemos que são más.

Nicolau de Cusa (1401-1464), um nominalista e místico cujo trabalho principal estava em *On Informed Ignorance* (Na Ignorância Informada), veio até o mais íntimo para imputar o mal às suposições centrais de Deus.⁵³⁵ Nicolau era nominalista, entretanto ele também utilizou neoplatonismo e Dionísio. A humanidade não pode saber nada em si mesma. Verdade absoluta, tudo que pode ser, sempre está além de nosso alcance. De Deus pode-

⁵³⁴ Ockham, *Commentary on the Sentences*, 2.19; também veja 3.12 e 4.9.

⁵³⁵ On Informed Ignorance (De docta ignorantia [lg.]), foi escrito aproximadamente em 1440. Foi editado por E. Hoffmann e R. Klibansky, Nicolai de Cusa: De Docta ignorantia (Leipzig, 1932). Em Nicolau ver também H. Bett, Nicholas de Cusa (Londres, 1932); M. de Gandillac, La philosophie de Nicolas de Cusa (Paris, 1941); E. Meuthen, Nikolaus von Kues 1401-1464; Skizze einer Biographie (Münster, 1964); E. Meffert, Nikolaus von Kues: Sein Lebensgang; Seine Lehre vom Geist (Stuttgart, 1982). P. M. Watts, Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man (Leiden, 1982).

mos saber só que Ele é o máximo, enquanto totalmente excedendo todos os objetos de experiência e então incompreensível nele, entretanto podemos saber algo sobre as manifestações do homem dele no Cosmos. Então, "todas as afirmações que são feitas sobre Deus na teologia são antropomorfias" (Ig. 1.24). Não podemos nem mesmo dizer que Deus é o máximo ser, porque ele transcende nossa concepção de ser, nem máximo tem que ver com massa ou força ou qualquer fenômeno observável. Considerando que Deus não tem nenhuma relação proporcional com qualquer coisa finita, tudo o que nós dizemos sobre ele é meramente um equívoco, e o único modo que podemos saber qualquer coisa sobre Deus é entender que temos que negar qualquer proposição disjuntiva sobre ele.

Não podemos dizer que Deus é o começo, se por isso nós excluímos o fim, ou que ele é grande, se por isso excluímos o pequeno. Nós podemos começar a só entender o máximo reservando tudo o que deriva de nossa observação das coisas criadas.

Deus é absolutamente sem restrição: não há nenhuma qualidade que a natureza dEle exclui ou para a qual é contrária. A natureza dEle inclui qualidades de tudo. Em uma declaração ousada, negaram as suposições aristotélicas dialéticas, Nicolau insistiu que opostos de tudo estejam unidos em Deus. Deus existe e não existe; Ele está sendo e não está sendo; Ele é maior e menor; Ele é transcendente e imanente; Ele é começo e fim; Ele cria o Cosmos do nada, contudo, estende isto Dele; Ele é unidade e diversidade; Ele é simples, porém, abraça distinções de tudo. Esta "coincidência de opostos" ou união de contrários está além de todo argumento; Nicolau confessa que não pode entender isto, mas está seguro que é a única coisa que podemos dizer sobre Deus com confiança (Ig. 1.24). A razão só pode nos conduzir tão longe sobre o entendimento que não podemos definir Deus, porque Ele é a própria definição dEle e é por Ele que todas as coisas estão definidas. Ainda "de certo modo não podemos compreender, verdade absoluta ilumina a escuridão da nossa ignorância" (Ig. 1.26). Entretanto Deus não pode ser conhecido, Ele pode ser diretamente experimentado, diretamente intruído e o simples pode fazer isto tão quanto o instruído. Considerando que Deus nos dá as mentes, tentamos entendê-Lo, mas o amor nos traz infinitamente mais perto de Deus que o raciocínio mais sutil.

Deus em si é o *maximum absolutum*. O Cosmos também é *maximum*, também Deus, mas é *maximum contractum*, a extensão de Deus ou, mais corretamente, a contração dEle em si mesmo; é a origem de Deus, a manifestação visível dEle em si (Ig. 2.2). Nós podemos dizer que Deus criou tudo do nada, mas nós deveríamos entender que nada realmente é nada e não um nome para algo, porém sombrio e vago. Nada não é literalmente nada, ausência completa de qualquer coisa. A doutrina tradicional da criação do nada era designada para afirmar que nenhum outro princípio além de Deus existiu, do qual Deus criou o Cosmos. Não havia nada, só Deus, assim o Cosmos realmente foi criado "do nada", vem de Deus. Deus esten-

de todas as coisas dEle e inclui todas as coisas em Si mesmo⁵³⁶. Mas esta declaração não é pantefista⁵³⁷.

Deus está em "todas as coisas, de tal modo que todas as coisas estão nele", isto quer dizer que todo tempo e espaço, toda a vida e todo pensamento estão em Deus. Porém, não significa que Deus é limitado ao Cosmos. O Cosmos é Deus, mas Deus é mais que o Cosmos. O Cosmos é uma manifestação de um Deus que transcende, excede e incorpora isto, como um fogo crepitante inclui uma faísca minúscula (Ig. 2.5).

O universo, o *maximum contractum*, jaz dentro de Deus-em-si, e jaz lá em toda a eternidade. A natureza de Deus inclui criar, que é necessário e próprio a Ele. Dentro do Cosmos o tempo vem e o tempo passa, mas para tudo, Deus está imediatamente presente. O que é, é e não pode ser concebido para ser outro. De certo modo, Deus pode ter criado o mundo para aumentar a bondade, mas em um sentido mais profundo o Cosmos segue simples e necessariamente do desejo eterno dele. Segue que nossas vidas inteiras são produtos necessários do desejo eterno. Nós nascemos, nós vivemos e nós morremos, mas nossas vidas inteiras estão todas imediatamente presentes diante de Deus. Assim estamos em um sentido mortal, mas também em um sentido mais amplo que é eterno (Ig. 2.1-2.2).

O que é, é. Considerando que a providência de Deus é inalterável, tudo o que acontece, acontece necessariamente (Ig. 1.22). Ainda o desejo eterno de Deus também abraça a liberdade humana. Deus sabe em toda a eternidade que eu escolho o bem ou o mal, mas o conhecimento imediato dele de tudo, compreende e provê para aquela escolha. A perfeição do Cosmos requer a Encarnação que une o Criador com a criação dele; seria preciso, Nicolau deduz, se, ou nem, todo pecado alguma vez tinha sido cometido (Ig. 3.3-4).

Nicolau estava à beira de dar o passo final e perceber o mal como parte da deidade. Se Deus inclui luz e escuridão, grandeza e pequenez, tempo e eternidade, e opostos de tudo, então também pode ser dito que Ele inclui ambos, o bem e o mal. Mas Nicolau não pôde enfrentar esta consequência lógica da teoria dele. Ele olhou para isto, vacilou, e se virou, e o tratamento dele do mal está então fraco e suavemente tradicional⁵³⁸. O mal é a falha em buscar o absoluto que sozinho deve ser buscado. Em geral é uma culpa de compreensão espiritual que vem de nossa natureza limitada, animal. Também é a privação, inexistência, uma consequência necessária da limitação ou contração de Deus no Cosmos. Deus permite esta privação

536. Ig. 2.3: "Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus" (Deus dobra todas as coisas em si, nisto elas estão todas nele, e tiram tudo dele, de forma que ele está em tudo).

537. Na Apologia divinae ignorantiae, ed. R. Klibansky (Leipzig, 1932), Nicolau suportou grandes dores para repudiar o pantefismo.

538. Bett, pp. 150-157.

de forma que a glória dele possa ser manifestada na sua transcendência disto. Estas idéias são mais neoplatônicas que bíblicas, e o tratamento do sumário do assunto de Nicolau indica que o coração dele não estava nisto.

A teoria de Nicolau proveu uma grande oportunidade para o entendimento do mal como parte da coincidência dos opostos (C. G. Jung viu isto claramente depois de cinco séculos), mas Nicolau pensou que era blasfêmia ou perigoso fazer a observação.

A idéia que Nicolau evadia-se do assunto do mal era a doutrina neoplatônica da privação que a maioria dos teólogos cristãos tinha abraçado desde o tempo de Agostinho. É agora tempo para mostrar as faltas fundamentais da doutrina. O que fundamentalmente é mau? Um nominalista ou um relativista moderno responderia que não é nada mais que uma abstração, uma generalização que nossas mentes criam para categorizar certos tipos de coisas. Ainda nós parecemos reconhecer a semelhança e a base comum destas coisas através de intuição. Mal, se levado como universal ou como o total da soma de experiências intuídas de maldade, parece ser construído no Cosmos. Se, então, o Cosmos é uma manifestação ou expressão de Deus, segue que o mal é construído na manifestação de Deus. A pessoa não pode dizer nada sobre a essência de Deus, o Deus absoluto em si, mas ela pode dizer coisas sobre Deus como manifestado no Cosmos, o *maximum contractum* de Nicolau. Pelo menos este senso de maldade parece estar em Deus.

Mas aqui a doutrina neoplatônica da privação entra para discutir que o mal não pode estar em Deus porque o mal realmente não é nada, simplesmente uma culpa de bondade. Este argumento é uma armadilha. Nós não precisamos definir Deus como o bem absoluto e o ser absoluto e comparar a bondade com o ser. Quando observamos o Cosmos é que sabemos a realidade imediata do mal, da mesma maneira como muitos de nós sabem a realidade imediata do bem. Sofrer é, da mesma maneira que a alegria é; dor é, da mesma maneira que satisfação é; desejo do mal é, da mesma maneira que benevolência é. Pode ser que Deus prefira alegria e harmonia e deseje o bem a sofrer e desejar o mal; pode ser que o criador atraia coisas mais íntimas a Ele, e que tenha posto resistência ao mal no Cosmos dEle como também ao mal em si. Mas nenhuma destas possibilidades significa que o mal não existe. Pode ser dito que o mal é inexistente no sentido especial que pode não expressar a abundância da natureza dividida, mas se dissermos isto deveremos estar atentos que estamos usando o termo existência realmente em um sentido especial. Dizer que o mal não existe de todo, porque não expressa completamente a natureza dividida, é confundir dois significados bastante diferentes da palavra existir. E esta confusão conduz a uma evasão da responsabilidade de Deus sobre o mal, um modo rápido fora da noção aparentemente horrorizante (não horrorizando entretanto aos primeiros hebreus!) que o mal existe em Deus. A manifestação de Deus que nós chamamos de Cosmos é um mundo no qual o mal prolifera.

ra. Não usaríamos uma regra humana que permitiu tal estado de negócios na sua noção do bem, e nós não precisamos fazer Deus baixar seus padrões para uma regra humana. De certo modo, Deus realmente pode ser bom, o bem supremo, passando toda a Sua compreensão, mas a Sua bondade não é nada unívoca com a nossa idéia de bondade. A bondade de Deus transcende nossa idéia de bondade. Segue que a "bondade" dEle pode incluir o que chamamos logicamente de "mal".

Nicolau poderia ter evitado a armadilha neoplatônica e posicionado ambos, o bem e o mal, em Deus, simplesmente fazendo isto, claro que o que ele quis dizer era que Deus inclui ambos, isso que nós chamamos de bem e o que denominamos mal, que permite que Deus seja completamente bom com uma bondade que difere de e transcende a nossa própria. Esta clarificação lhe teria permitido desenvolver a teologia do Diabo. O Diabo é o nome que os cristãos usaram para descrever como poder do mal que experimentamos e conhecemos no Cosmos. Aquele poder deve ser uma parte do *maximum contractum*, a manifestação do próprio Deus no Cosmos. Nosso ódio daquele mal e nosso desejo corajoso para superar o mal fazem parte da coincidência dos opostos em Deus. Esta teoria teria sido consonante com as tradições hebraica e cristã, que sempre perceberam o Diabo como uma criatura e um criado de Deus, como também o inimigo de Deus.

Nicolau não ousou ir tão distante. Um pouco antes, o reformador inglês John Wyclif tinha ousado expressar uma visão análoga, da qual foi citada como uma das maiores cargas de heresia contra ele. Em várias ocasiões, entre 1382 e 1418, Wyclif foi acusado de ter discutido que "Deus deveria obedecer ao Diabo". Esta declaração chocante significou carregar a extensão absoluta da qual Deus fica comprometido com a *potentia ordinata*, o desígnio do Cosmos como é. Quaisquer poderes, reis e regras existem no Cosmos, pois foi Deus quem os colocou lá, e assim eles deveriam obedecer. Já que Deus cria um rei e o coloca no poder, sabendo perfeitamente que tipo de rei que ele será, então Deus claramente planejou para o rei ser o que ele é e fazer o que ele faz, e Deus está comprometido com a ordem que Ele ordena. Assim, pode ser dito que Deus "deve obedecer" uma regra que Ele ordena naturalmente, e isto se aplica por extensão ao Diabo em si⁵³⁹.

539. O artigo "Deus debet oboedire diabolo" foi o sétimo condenado no conselho de 1382 e o sexto condenado em 1418. Veja Denzinger, n° 586; J. Dahmus, *The Prosecution of John Wyclif* (New Haven, 1952), pp. 93-98; R. L. Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought* (Londres, 1884), pág. 301; H. Workman, *John Wyclif*, 2 vols. (Oxford, 1926), vol. 2, pp. 268, 283. Alguns dos seguidores de Wyclif buscaram sem sucesso explicar a proposição como significando somente que Deus possuía o amor do Diabo, como ele deve isto a todo ser criado.

O misticismo proveu outro ponto de vista novo. Como o termo misticismo não foi inventado até o século XVIII, e como atualmente é usado amplamente por sua aplicação ao oculto, o termo Cristão mais velho, a *tradição contemplativa*, pode ser melhor. Ainda o misticismo recorre a fenômenos que também são reconhecíveis em religiões diferentes do Cristianismo⁵⁴⁰. Todo mundo tem um sentido radicalmente incompleto: não importa quanto duro nós damos, nunca podemos entender completamente o universo físico ao nosso redor; nunca podemos entender completamente outros seres humanos; nunca podemos nos entender completamente. Ainda sentimos que a vida tem um significado último e longo para transcender estas limitações, de forma que nós possamos conhecer a verdade⁵⁴¹.

Na experiência mística uma transcendente realidade (se nomeou Deus ou qualquer outra coisa) é vista como a realidade básica de todas as outras realidades das quais o universo físico é único. Embora nós humanos não possamos alcançar Deus pelo intelecto ou pelos sentidos, podemos prová-Lo diretamente por experiência e intuição que indicam que nós somos de algum modo semelhante a Deus. A natureza de cada ser humano é dupla, consistindo em um ego e também de uma razão do ser, que é a semelhança ou a identidade com Deus, a "falsca" na qual a presença de Deus é sentida. O objetivo de nossas vidas é de se abrir àquela falsca e se identificar com aquela razão do ser, nossa verdadeira existência⁵⁴².

A razão para a semelhança da experiência mística em todas as religiões é que é direto e intuitivo antes de qualquer descrição ou definição disto. Assim que a pessoa define ou descreve o conteúdo da experiência, como sendo de Jesus, Krishna ou a quem quer que seja, a pessoa sujeita isto à conceitualização humana. O termo *Deus* tem suposições. Místicos estão sutilmente atentos à infabilidade de Deus, a transcendência absoluta e total dele de todo conceito humano. Assim, a tradição budista não fala de um deus, e é até mesmo possível aos cristãos serem "ateus", percebendo que o que a pessoa coloca no lugar do absoluto, até mesmo o conceito cristão tradicional de Deus, é idolatria. O misticismo direciona a pessoa para longe de um conceito egoísta arraigado nos próprios conceitos da pessoa, até mesmo de Deus. O misticismo substitui o egocentrismo da maioria das religiões com o verdadeiro teocentrismo, no qual a pessoa ama a Deus por nenhuma outra razão a não ser amar.

Alguém que entenda que só existe Deus, que pensa só em Deus e tudo nada mais é que Deus para ele, descobre Deus em todo ato, em todo lugar. Tudo se soma a Deus⁵⁴³. A *Theologia germanica* do século XIV

540. Sobre trabalhos de misticismo e uma lista dos místicos cristãos, veja *Fontes de Consulta*.

541. A idéia do estado incompleto radical foi cunhada pelo Professor Philip Wheelwright.

542. Adaptado de F. Hoppold, *Mysticism*, 2ª ed. (Harmondsworth, 1970), pp. 20-21.

543. R. Peirce, *Late Medieval Mysticism* (Filadélfia, 1957), pág. 200.

diz: quem busca o amor e procura o bem e nada mais, o amor do bem achará⁵⁴⁴.

A experiência direta, intuitiva, não pode ser descrita sem perder sua essência, e a descrição aqui pode tocar, assim, só seus componentes. Um componente é um sentido da totalidade absoluta de Deus que abraça todas as coisas na grande energia dele. Deus é quietude absoluta e repouso e ao mesmo tempo beira e transborda com energia. Um segundo componente é um sentido da unidade de todas as coisas em e com Deus. Tudo o que existe tem sua existência em Deus. O Cosmos jaz completamente em Deus que ainda ultrapassa e transcende o Cosmos. Um terceiro componente é o sentido da própria unidade da pessoa com Deus. Os hindus falam da identidade do Atman dentro da alma com o brâmane e que isso abraça o Cosmos; místicos cristãos falam da união de dois modos: divinização (*theosis*, *vergottung*) na qual um ser humano é transformado por graça e fé em Cristo e está unido com a *energeia* de Deus; e o retorno do indivíduo para Deus quando ao término do tempo todas as coisas voltam para Deus. Quarto, o ego é transformado neste processo, de forma que "eu não vivo mais, mas Cristo vive em mim", como São Paulo colocava isso.

Em nenhum momento foi o misticismo mais influente que nos séculos XIV e XV. Lá não só parece ter sido uma elevação na própria tradição meditativa, mas também uma mais vasta audiência e freguesia que em qualquer outro momento. Muitos cristãos que não eram contemplativos buscaram entendimento dos que eram.

Talvez a insegurança e os medos ocasionados por escassez, pestilência e guerra tenham direcionado maior número de pessoas a buscar uma realidade mais completa. Talvez a corrupção amplamente percebida da Igreja institucional tenha levado muitos cristãos a buscar um modo mais puro. Em todo caso, a época produziu vários movimentos religiosos populares entre os homens e mulheres incultos, que acharam no misticismo um igualitarismo que faltava nas instituições da Igreja.

Deus poderia apoderar-se do filho de um simplório como também do de um estudioso⁵⁴⁵.

O misticismo também foi encorajado através do nominalismo. Foi pensado uma vez que misticismo e nominalismo eram incompatíveis, porque onde Aquino tinha pensado em contemplação como um dos meios de perceber a realidade transcendental, os nominalistas negaram que tivéssemos qualquer modo de alcançar tal realidade. Ainda, os nominalistas não negaram tal realidade tanto como eles negaram a habilidade da razão humana para começar a compreender isto. Nominalismo e misticismo com-

544. Paráfrase de B. Hoffman, ed., *The Theologia Germanica of Martin Luther* (Nova Iorque, 1980), caps. 44-45.

545. S. Ozment, *Mysticism and Dissent* (New Haven, 1973), pp. 1-9.

partilharam as suposições que Deus poderia ser alcançado por experiência, intuição e amor em lugar de pela razão. O nominalista Jean Gerson (1363-1429) reconheceu a compatibilidade essencial das duas tradições no seu tratado *On Speculative Mystical Theology* (Sobre a Teologia Mística Especulativa), escrito em 1402/1403. Gerson viu as distinções entre a teologia mística e a escolástica: os escolásticos enfatizaram a razão disciplinada, os efeitos externos de Deus e a procura de Deus como verdade; os místicos enfatizaram o amor disciplinado, os efeitos internos de Deus e a procura por Deus com amor⁵⁴⁶. Diferenças consideráveis também existiram entre os místicos: uma tradição, associada com Agostinho, Bernard, Bonaventura, e Gerson, falou do abraço da alma e de Deus; outra tradição, derivada de Dionísio e identificada com Eckhart e os outros místicos de Rhineland, falou de uma união na qual a alma se torna Deus como uma gota de água se torna o mar. A influência de Dionísio, o Areopagita, desenvolveu-se com os trabalhos, sendo traduzidos para o latim e depois no vernáculo⁵⁴⁷. Mas considerando que Dionísio tinha falado do anseio e do desejo de Deus e da alma em termos abstratos e austeros, os últimos místicos medievais falaram de amor — amor como um ato de vontade, mas também como um desejo emocional.

A percepção dos místicos que o Cosmos é um aspecto do próprio Deus, produzido por Deus em amor e levado de volta amorosamente para Deus, pontua a questão do mal mais acerbamente que qualquer outra tradição cristã. Se tudo está em Deus, e o Cosmos está cheio e transbordando de amor divino, parece não ter nenhum espaço para o mal e o Diabo. Então como competir com a presença do mal no mundo? Os místicos foram levados, como muitos outros teólogos, a abraçar o velho e insustentável argumento que o mal era privação. Para Eckhart só Deus é o ser absoluto; criaturas têm a existência à medida que eles existem em Deus; caso contrário, eles são um "puro nada". Se o mal não tivesse sua existência em Deus, poderia ser considerado como um puro nada⁵⁴⁸. Mas esta formulação não vai mais longe que outras teorias da privação. Em outro lugar Eckhart enfrentou o problema mais em cheio. Não podemos assumir que a bondade de Deus é igual à nossa; não temos nenhum direito de impor concepções e palavras humanas a Deus. Em Deus não há nem bondade,

546. Jean Gerson, "On Speculative Mystical Theology", em A. Combes, ed., *Ioannis Carlieri de Gerson: De mystica theologia* (Lugano, 1958).

547. A influência de Hitherto Dionísio só tinha sido indireta, já que o trabalho dele não era conhecido no original mas só como mediado por pensadores cristãos pelos séculos. Mas Thomas Gallus, abade de São Andrew em Vercelli, traduziu Dionísio em latim no século XIII e versões vernáculas se seguiram. O autor de *The Cloud of Unknowing* utilizou Gallus na sua própria tradução. Deonise hid divinite, ed. P. Hodgson, 2ª ed. (Oxford, 1955).

548. Um puro nada: unum purum nihil. A existência absoluta de Deus: esse simpliciter, como oposto à existência contingente (esse) das criaturas.

maior ou melhor, e uma pessoa que chama Deus de bom está tão errada quanto outra que chama o sol de preto⁵⁴⁹. A existência do que nós chamamos mal "é requerida para a perfeição do universo, e o mal existe no que é bom e é ordenado para o bem do universo"⁵⁵⁰. Juliano de Norwich também viu que a bondade de Deus transcende nossa habilidade para entender o bem e o mal. "Para um homem considerar algumas ações como bem feitas e algumas como mal, nosso Deus não os considera assim, pois tudo que existe na natureza é criação de Deus, de forma que tudo que é criado tem a propriedade da existência de Deus criando. Nosso Deus faz tudo que é bom, e nosso Deus tolera o que é mau. Eu não digo que o mal é honrado, mas eu digo que a tolerância de nosso Deus é honrada"⁵⁵¹. No final das contas, Deus tem que incluir o que nós chamamos mal nele de alguma maneira, mas o próprio Deus sofre o mesmo mal que Ele nos pede que padeçamos. A Encarnação e a Paixão de Jesus Cristo são sinais da vontade de Deus de participar conosco dos efeitos deste mal.

Nossas mentes limitadas não podem captar o sentido disso, mas Deus faz todas as coisas certas. "Veja, Eu sou Deus. Veja, Eu estou em todas as coisas. Veja, Eu faço todas as coisas. Veja, Eu nunca removo minhas mãos dos meus trabalhos, nem os deixo sem fim. Veja, Eu guio todas as coisas ao fim que ordeno, antes do tempo começar, com o mesmo poder e sabedoria e amor no qual Eu os fiz; como qualquer coisa poderia estar defeituosa?"

Deus fez o Cosmos de tal modo que todas as coisas estão nele e apontam para ele; contudo, freqüentemente coisas parecem apontar para fora. Toda coisa está como um cristal, ou lente, nas quais Deus possa ser visto. Algumas lentes são claras e perfeitas e aumentam a realidade; outras estão

549. Meister Eckhart, *Sermão 24*, em K. Weiss, ed., *Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke* (Stuttgart, 1936-), vol. 4 (1964), pp. 211-229.

550. Eckhart, *Commentary on Genesis*. Citado por B. McGinn e E. Colledge, eds., *Meister Eckhart* (Nova Iorque, 1981), pág. 90. McGinn observa que isto é consistente com as visões de Aquino em ST Ia.22.2, 48.1, 48.3. Em Eckhart, veja J. Caputo, "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism", *The Thomist*, 42 (1978), 197-225; E. Colledge, "Meister Eckhart: His Times and His Writings", *The Thomist*, 42 (1978), 240-258; V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, 2ª ed. (Paris, 1973); B. McGinn, "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart", *Diário de Religião*, 61 (1981), 1-19; B. McGinn, "Eckhart's Condemnation Reconsidered", *The Thomist*, 44 (1980), 390-414; T. O'Meara, R. Schürmann, J. Campbell, P. Stein e T. McGonigle, "An Eckhart Bibliography", *The Thomist*, 42 (1978), 313-336.

551. E. Colledge, ed., *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*, 2 vols. (Toronto, 1978), a Versão Longa, caps. 11 e 35: "For man beholdyth some dedys wele done and some dedys evylle, and our lorde beholdyth them not so, for as alle that hath beyng in kynde is of gods makynge, so is alle thyng that is done in proprete of gods doynge... For alle that is good oure lorde doyth, and pat is evyll oure lord sufferyth. I say not that evyll is wurschypfulle, but I say the sufferance of oure lorde god is wurschypfulle". Eu usei a tradução de J. Walsh em *Julian of Norwich* (Nova Iorque, 1978), pp. 198, 237.

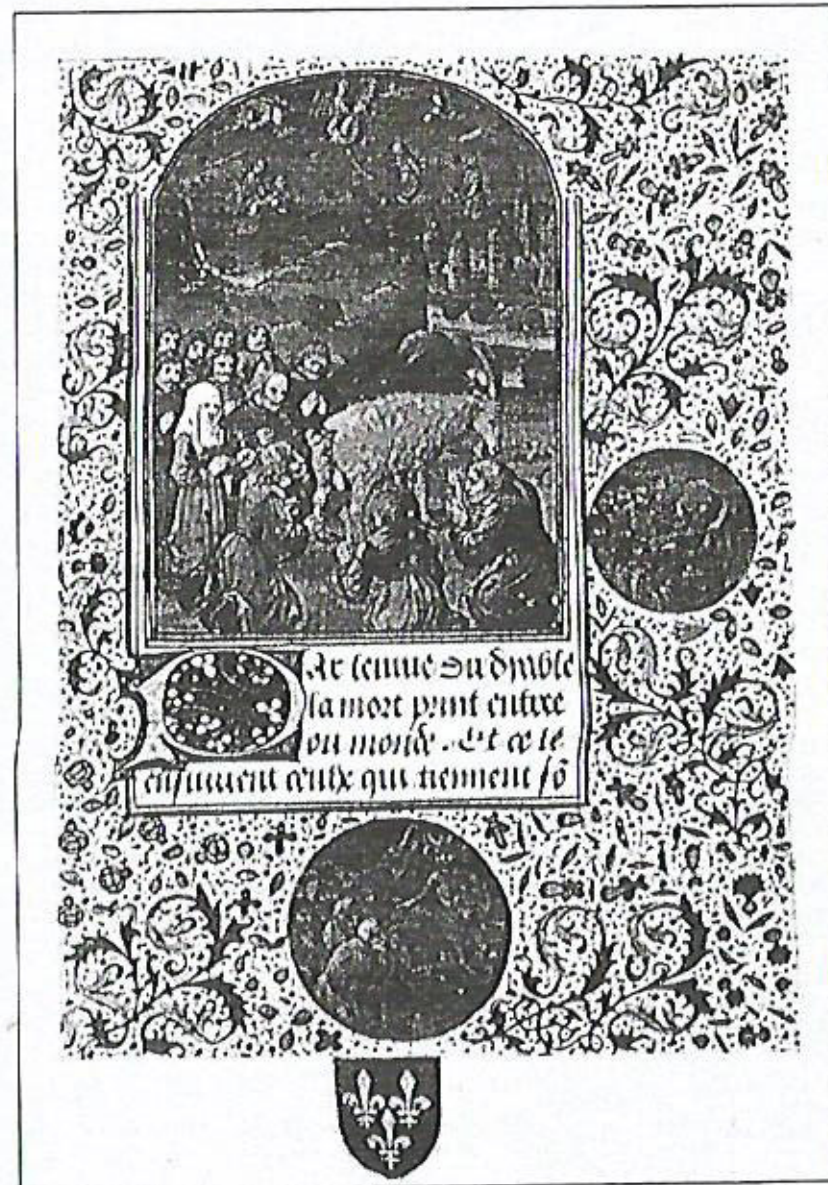
menos claras; algumas são tão opacas que só o olho mais aguçado, mais iluminado pode penetrar nelas. Tais lentes opacas desviam as pessoas de Deus, em lugar de as apontar para Ele. Ainda, qualquer lente, até mesmo uma pestilência ou uma guerra, pode apontar o caminho para Deus se a visão da pessoa estiver muito clara. A visão na sua condição natural é aguçada e iluminada pela luz de Deus, mas pode ficar escura por ignorância e pelo pecado, quando nós estamos "distráidos dos cuidados, obscuros por imagens de sentido, afastados por concupiscência"⁵⁵². O fracasso da vista é explicável como um efeito do pecado, mas por que algumas lentes ou cristais são tão opacos? Alguns cristais o pecado os faz opacos, como as guerra e as disputas. Mas alguns, como a pestilência, Deus, Ele mesmo, as faz opacas. Por que isto deveria ser? Respostas de Juliano: "E para isto eu não tive nenhuma outra resposta, como uma revelação de nosso Deus com exceção disto: o que é impossível a vocês não é impossível a Mim. Eu preservarei minha palavra em tudo, e eu farei o bem em tudo.... E ele fará todo bem que não é bem. Mas o que será e como será feito", ele não nos deixa conhecer⁵⁵³. A oração do Pai-Nosso diz "livrai-nos do mal", e nós deveríamos nos concentrar na libertação mais que no mal. O autor da *Theologia germanica* emitiu uma dura advertência: "Quem entre homens e outros seres exige saber o conselho e desejo escondido de Deus, desejando aprender por que Deus fez isto ou por que deixou isto ou aquilo inacabado, esta pessoa age igual a Adão e ao diabo... Pelo ímpeto de saber o plano de Deus pensa sobre qualquer coisa mas... por orgulho absoluto... Uma pessoa verdadeiramente humilde e iluminada não exige que Deus desvende os seus segredos"⁵⁵⁴.

A visão fundamental dos místicos era única: todas as coisas, incluindo as criaturas pecadoras, estão unidas em Deus. O Diabo não pode ter nenhuma última significação no Cosmos. O Diabo, no final das contas, não é nada, apenas vácuo. Vacuidade tem três significados para os místicos. Um significado é positivo: o esvaziamento da alma de todos os anexos de forma que a alma possa perceber e encontrar Deus; um é ontológico: a não existência do que não está em Deus; a outra é moral: a não existência e a culpa de significado do que é dirigido para longe de Deus. Para os místicos, o Diabo é sem significado completo e vacuidade. Assim, o Diabo está como um grande vazio, enquanto nos leva para longe da realidade,

552. McGinn e Colledge, pág. 31.

553. Walsh, pág. 233; Juliano, cap. 32: "And as to this I had no other answer in shewing of oure lord but this: That þat is vnpossible to the is nott vnpossible to me. I shalle saue my worde in alle thyng, and I shalle make althyng wele... And he shalle make wele all that is nott welle. But what þe dede shal be, and how it shall be done, there is no creature beneth Crist that wot it."

554. *Theologia Germanica*, cap. 48.



Bruxas dão o *osculum infame* no traseiro do Diabo enquanto seus seguidores se dirigem através do ar no seu caminho para um sabá ou sinagoga. As bruxas são doze, para parodiar os apóstolos. Ilustração do século XV — manuscrito francês. Fotografia cortesia da Bibliothèque Nationale, Paris.

para o irrealismo. O desejo dos místicos de evitar definir as entidades e a hesitação deles para aproximar tais explicações os intimidou de enfatizar o Diabo intelectualmente. Ainda que na prática eles sentissem mais frequentemente a presença dele e mais imediatamente que a maioria.

Os contemplativos acreditaram que o Diabo dobrou sua má atenção neles mais que em outros, porque eles estavam buscando a união mais intensamente que outros com Deus, e a união da alma com Deus é o que o Satanás inveja e detesta profundamente. Os místicos o sentiam ser toda a fonte que bloqueou e contemplação obstruída, o processo de união. O Diabo tenta interferir no processo de oração e contemplação. Ele nos fala que não temos tempo para isto, que tudo é uma ilusão que não conduz a nenhuma parte, que é um desperdício de tempo, que não somos merecedores disto, que é melhor fazer trabalhos bons, que parecemos tolos a outros fazendo isto. Pior, ele torce e perverte a contemplação em si, nos fazendo orgulhosos de nossas realizações espirituais, nos levando a pensar que somos espiritualmente superiores a outros e nos dando falsas sensações de calor ou leveza ou induzindo alucinações visuais ou audíveis. Quando sensações ou visões realmente forem de Deus, o Diabo se aproximará de nós nos fazendo fixar nas experiências e assim nos distrair de nosso real propósito que é franqueza a Deus. Quanto mais superamos tais obstáculos, mais o Diabo se mostra para bloquear o nosso caminho unitivo. Estes apontamentos dos místicos correspondem de perto com as experiências de qualquer um que procura a vida unitiva. Em qualquer contexto religioso: o poder enorme e o ímpeto do negativo contra o processo de união são surpreendentes e terrificadores.

Os ataques do Diabo sobre os contemplativos variaram da tentação espiritual à agressão física. Bonaventure informou que o Diabo perseguiu São Francisco com tentações de luxúria, glotonaria e tudo para temer e desesperar. Teresa de Ávila experimentou Satanás, como um espírito que toca outro diretamente, e ele apareceu visivelmente a ela em formas horroresas e frequentemente a surrou. O autor de *Cloud of Unknowing* teve um terrífico olhar rápido do Diabo: uma vez ele o viu como uma figura horrível com enormes e arfantes narinas pelas quais poderia ver os fogos do inferno. Juliano de Norwich, cujas visões eram concretas e específicas, dá um quadro detalhado do demônio que o tentou sufocar até a morte⁵⁵⁵.

555. Phyllis Hodgson, ed., *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counseling* (Londres, 1944), cap. 55; M. Lépée, "St. Teresa of Jesus and the Devil", em Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan* (Nova Iorque, 1952), pp. 97-102; E. Cousins, ed., *Bonaventure* (Nova Iorque, 1978), "Life of Saint Francis", pp. 177-327; Julian, cap. 67: "Me thought the fende sett hym in my throte, puttyng forth a vysage fulle nere my face lyke a yonge man, and it was longe and wonder leen. I saw nevyr none such: the colour was reed, lyke þe tylle stone whan it is new brent, with blacke spottes there in lyke frakylles, fouler than þe

Os místicos acreditaram que a intensa sensibilidade deles para as experiências espirituais poderia os abrir à intuição imediata dos poderes do mal como também dos poderes do bem. O Diabo nunca deixa de atormentar e destruí-los. Ele faz sugestões que no princípio parecem boas, entretanto, produzem só aridez e desgosto. Ele os tenta ao prazer, caluniando, fofocando, ofendendo, sem perdão, com inveja, desespero, depressão, farisaísmo e falsa humildade. Tauler advertiu, "se você quiser o amor de Deus para si, tem de renunciar a todo este tipo de coisa"⁵⁵⁶. O Diabo vê que Jesus está mostrando para os místicos a luz da verdade e, assim, ele acelera para inventar falsas luzes para enganá-los⁵⁵⁷. Ainda mais perigoso é o falso conhecimento e calor espúrio que o Diabo pode infundir no pensamento, fazendo-o pensar que se está experimentando Deus, quando realmente é o Mau sendo colocado na alma dele⁵⁵⁸. O teste se é Deus ou o Diabo é ver se a experiência traz excitação e confusão (um sinal seguro do mal) ou conteúdo, quietude e harmonia (um sinal que é Deus).

Como Juliano observou, "tudo que é oposto a amor e paz é do demônio"⁵⁵⁹. O maior perigo de tudo é o desejo do Diabo de nos conduzir em desespero nos mostrando o estado arrependido do mundo e de nossas próprias almas. O Diabo tenta nos fazer acreditar que nossos sofrimentos e tentações existem porque Deus nos abandonou, quando na realidade eles nos conduzem a entender mais completamente Deus. Se nos desesperarmos, perceberemos o amor como algo fútil, que é a pior ilusão e o pior pecado. Se acreditarmos na deliberação de desespero do Diabo, perdemos a confiança em Deus, e o Diabo nos ganhará por nossa culpa de confiança no Senhor⁵⁶⁰. Deste modo, os contemplativos devem ser constantemente vigilantes rejeitando as distrações que o Diabo oferece para os afastar da vida de oração e amor.

tylle stone. His here was rede as rust, not scoryd afore, with side lockes hanging on þe thonwanges. He grynnyd vpon me with a shrewde loke, shewde me whyt teth and so mekylle me thought it the more vgly. Body ne handes had he none shaply, but with hys pawes he helde me in the throte, and woulde a stoppyd my breth and kylde me, but he myght not"; cf. cap. 69. Veja C. S. Nieva, *This Transcending God: The Teaching of the Author of the Cloud of Unknowing* (Londres, n.d.).

556. Johann Tauler, *Spiritual Conferences*, ed. e trans. E. Colledge e M. Jane (Chicago, 1961), pp. 37-48; *Cloud*, cap. 8.

557. Walter Hilton, *The Scale of Perfection*, 2.26, trans. M. L. Del Mastro (Nova Iorque, 1979). Veja J. Milosh, *The Scale of Perfection and the English Mystical Tradition* (Madison, Wis., 1966).

558. Hilton, 1.10; *Cloud* (Nuvem), cap. 48.

559. Walsh, p. 329; Julian, cap. 77: "Alle that is contraryous to loue and to peace, it is of þe feende and of his perty". Também veja *Cloud* (Nuvem) do autor de "Discernment of Spirits" (*Discernimento dos Espíritos*), em *A Study of Wisdom* (Oxford, 1980), pp. 43-45.

560. Juliano, caps. 33, 76-77; *Cloud* (Nuvem), caps. 3, 9-11, 23, 44-46, 50-52.

Os contemplativos estimularam esses que sentem tentações demoníacas para não tentar resistir diretamente, pois contra o Diabo não há nenhum poder maior para nós se desviarmos o pensamento dele e rezarmos para a graça de Deus⁵⁶¹. Tauler observou, "para um homem deixar o Diabo conseguir o melhor dele, é como um soldado bem armado cedendo a um inseto e deixando que o pique até a morte"⁵⁶². Protegidos pela graça de Deus, nos afastamos do Diabo com fé, humildade, obediência, amor e alegria. Muitos dos místicos recomendaram risada e alegria como defesas efetivas contra o Mal, que deseja nos terrorificar em desespero. Walter Hilton disse, "nos dá a alegria e prazer de ver o mal derrotado, ao ver o Diabo, o chefe de todo o mal, mostrado como um salafrário desajeitado preso pelo poder de Jesus a quem ele não pode prejudicar. Ele é um subvertido e impotente.... Nenhuma criatura é tão sem poder quanto o Diabo, e as pessoas são covardes por temê-lo tanto"⁵⁶³. E Juliano viu "nosso Deus desprezar a maldade dele e o menosprezar como um nada, e (nosso Deus) quer que nós façamos assim. Por causa desta visão eu ri muito... Eu vejo que no esporte o Diabo é superado, e eu vejo desprezo, aquele Deus o despreza, e ele será desprezado, e eu vejo seriedade que ele é superado pela Paixão santificada e morte de nosso Deus Jesus Cristo"⁵⁶⁴. A última resposta para o mal é não quebrar a cabeça, mas viver uma vida de amor e alegria.

O Diabo era até mesmo uma figura menos central para os humanistas. O naturalista, esta mundialmente e clássica inclinação dos humanistas, se dispôs a ignorar o Diabo. A revivificação do platonismo e neoplatonismo os proveu com uma base teórica para fazer assim. O neoplatonismo teve permitida, no seu começo, a magia natural. Assumiu aquele escondido, "oculto", mas forças naturais existiram no Cosmos que poderiam ser manipuladas pela forma. Esses que entenderam as propriedades ocultas das pedras, ervas e estrelas poderiam trabalhar com estas propriedades para atingir um fim desejado. No início da Idade Média, quando várias formas de platonismo eram dominantes, foi assumido que entre o milagre divino e a ilusão endiabrada um espaço mediano de magia natural existiu que era moralmente neutro. Tal magia natural realmente é uma variante da tecnologia: um homem borrija pó sobre o seu campo para aumentar a sua fertilidade, outro homem borrija substâncias químicas. O aristotelismo dominante nos séculos

561. Hilton, 1.38; Tauler, pp. 39-47.

562. Tauler, pág. 44.

563. Hilton, 2.45.

564. Walsh, pp. 201-202; Juliano, cap. 13: "Also I saw oure lorde scomynge hys malys and nowghtynge hys vnmight, and he wille that we do so. For this syght, I light myghtely, and that made them to laghe that were abowte me... I see game, that the feend is overcome, and I se scorne, that god scorneth hym, and he shalle be scorned, and I se earnest, that he is overcome by the blessydfulle passion and deth of oure lorde Jhesu Crist".

XIII e XIV causou uma troca radical nestas visões; isto não teve nenhum espaço para tais forças ocultas. Tomás de Aquino e outros aristotélicos cristãos aboliram o espaço mediano entre o milagre divino e a ilusão endiabrada. Toda maravilha que não era trabalho de Deus devia ser trabalho do Diabo. Toda a magia se tornou trabalho de Satanás. Mágicos, se eles estavam atentos a isso ou não, tinham feito um pacto com o Diabo⁵⁶⁵. Mas a visão do mundo mágico, novo, do início dos séculos XV e XVI reavivaram uma visão natural do oculto e ofereceu explicações ocultas dentro de um sistema intelectual altamente sofisticado e coerente. Muitos "cientistas" modernos como Ficino e Giordano Bruno (c. 1548-1600) realmente eram os mágicos neste sentido. Alquimia, astrologia, herbologia e outros tais assuntos formaram parte de um sistema intelectual poderoso e respeitável, que no século XVII ofereceu oposição efetiva ao emergente materialismo científico. Mais adiante, o sistema neoplatonista-oculto-mágico enfatizou o papel do destino ou sorte governando o universo, e assim teve pequeno espaço para o milagroso e providencial e menos para as intervenções do Diabo.

Humanistas como Pico della Mirandola (1463-1494) e Ficino perceberam a magia natural como moralmente boa ou pelo menos neutra. Eles adotaram até mesmo a posição neoplatônica que demônios bons existiram além do mal comparado com os anjos caídos e que estes demônios bons puderam ser desdobrados legitimamente em magia natural⁵⁶⁶. Foi vista a natureza humana menos como corrompida pelo pecado original do que como um equilíbrio entre o bem e o mal, um equilíbrio que permitiu uma extensão ampla ao livre-arbítrio e isso descontou a visão agostiniana da natureza humana na escravidão por pecar como também pela influência do Diabo. Para Desiderius Erasmus (1466-1536) e outros líderes humanistas dos séculos XV e XVI, os demônios e o Diabo eram metáforas, principalmente para os vícios e para as tendências más que surgem dentro do coração humano. A existência deles não é negada, mas é jogada no fundo de um sistema que não tem nenhum real uso para eles. O guia prático de Erasmus para viver uma vida cristã, o *Enchiridion christianum*, descreve os conflitos morais do indivíduo com uso raro e quase puramente metafórico da idéia do Diabo. "Considerare como o diabo", ele diz, "qualquer coisa que nos afasta do Cristo e do ensinamento dele." Thomas More (1478-

565. Aquino, ST 11a11ae.96.2. Veja J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, 1972), pp. 111-116, 142-144.

566. D. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella* (Londres, 1958); D. Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* (Filadélfia, 1981); F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londres, 1964).



Aquelarre (o sabá das bruxas), uma paródia do século XV — e convicção do século XVI — que as bruxas se encontraram para adorar Satanás na forma de uma cabra à noite. Goya (1746-1828), óleo sobre tela, 1794/1795. Cortesia do Museo Lazaro Galdiano, Madri.

1534) leva o Diabo seriamente no seu *Book of Comfort*, mas a discussão dele da tentação vive muito mais nas fontes naturais e mundanas do pecado⁵⁶⁷.

Ao término do século XV e começando o século XVI, vários sistemas intelectuais estavam em competição. Dois deles, o neoplatônico/mágico e o nominalista/místico, tendentes a subestimar a importância do Diabo. O realismo escolástico, baseado no agostiniano e no aristotelismo, deu para o Diabo um papel importante no mundo; esta visão acharia logo, forte apoio, ambos no pós-catolicismo de Tridentino e na teologia protestante que utilizaram ambos, pesadamente sobre Agostinho e, estranhamente, na demonologia escolástica. Agostiniano e aristotelismo continuaram dominando a cena, e com exceção de alguns líderes espirituais, como Pio XI (Eneas Silvius Piccolomini, papa de 1458 a 1464), poucos da elite eclesiástica adotaram as visões mais novas.

Estava nas suposições dos aristotélicos escolásticos que a estrutura de convicções da feitiçaria foi erguida ao término da Idade Média, uma estrutura que dominou muito a sociedade européia até o século XVIII.

A feitiçaria teve três significados bastante diferentes. Isto às vezes se refere à feitiçaria simples, os encantos ou feitiços usados por pessoas simples em todos os tempos e em todo o mundo para realizar tais fins práticos como curando uma criança, assegurando a fertilidade de colheitas ou a abundância do jogo, ou repelindo a hostilidade de um inimigo. Recentemente tem-se referido ao neopaganismo moderno, uma revivificação do século XII limitada a grupos pequenos principalmente nos países anglo-saxões. O terceiro significado é o único importante para a história do Diabo: a suposta feitiçaria satânica do período entre 1400 e 1700⁵⁶⁸. Se as bruxas acusadas sempre acreditaram ou praticaram o satanismo atribuído a elas, ou se era completamente projetado nelas pelos seus inimigos, a convicção que a feitiçaria satânica era realidade penetrou na sociedade Ocidental durante três séculos e provocou uma perseguição, que matou umas cem mil vítimas e trouxe sofrimento, não contando o terror a milhões.

Antes do século XV, emergiu um estereótipo de feitiçaria diabólica: em uma quinta-feira ou sábado à noite, alguns homens, mas mais mulheres, rastejavam silenciosamente das suas camas para evitar perturbar os cônjuges. As bruxas que estão mais perto do lugar da reunião ou "sinagoga" faziam o percurso a pé, mas aquelas que inconvenientemente viviam

567. Desiderius Erasmus, *Handbook of the Militant Christian*, trad. J.P. Dolan (Notre Dame, Ind., 1962), 2,4-19, pp. 99-145; cota da pág. 99.

568. Thomas More, *Utopia, and A Dialogue of Comfort* (Londres, 1951), Diálogo, 2,9-17. Sobre feitiçaria ver Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*; Russell, *A History of Witchcraft* (Londres, 1980); C. T. Berkhout e J. B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography 1960-1979* (Toronto, 1981), artigos 1809-1868.

longe esfregavam os corpos delas com um unguento que as permitia sair voando na forma de animais, ou então montadas em cabos de vassoura ou cercas. Elas uniam dez ou vinte bruxas da mesma categoria na "sinagoga". Quando um neófito é iniciado, a cerimônia começa com a bruxa nova jurando manter os segredos do grupo e prometendo matar uma criança e trazer seu corpo à próxima reunião. O neófito renuncia à fé cristã e selos ou embaraça um crucifixo ou o anfitrião Eucarístico. Ele ou ela prometem adorar o Diabo ou o representante dele beijando os órgãos genitais dele ou o traseiro. Depois da iniciação, a assembléia prossegue bebendo e comendo. À mesa eles ordenam uma paródia do banquete Eucarístico. As bruxas trazem as crianças para serem sacrificadas, ou elas trazem os corpos das crianças que já assassinaram. As crianças são oferecidas como um sacrifício ao Diabo, e a gordura delas é usada para fazer o unguento usado para voar ou como veneno. As bruxas participam do corpo da criança e do seu sangue em uma versão blasfêmica da Eucaristia. Depois da ceia, as luzes se extinguem, e as bruxas iniciam uma orgia sexual, agarrando a mais próxima pessoa, seja macho ou fêmea e seja a mãe, o pai, o filho ou a filha. Às vezes, as bruxas se relacionam com o próprio Diabo⁵⁶⁹.

Como tais idéias fantásticas ganharam ampla crença? O fenômeno da feitiçaria diabólica desenvolveu-se durante séculos, por muitas fontes. Elementos de feitiçaria simples entraram na formação do conceito: Bardonneche, esposa de Lorent Moti de Chaumont, chamou um demônio nomeado Guilleme para ajudar a abrandar o apetite sexual do marido dela; o Diabo apareceu para ela como um homem jovem pálido em uma túnica longa, e em outra ocasião como um galo. Uma Marguerite chamou um demônio nomeado Griffart que a ajudou a se vingar dos inimigos dela; ele tomou a forma de um galo preto ou de um homem corado em um capuz preto e túnica vermelha. Michel Ruffier chamou "Lucifel" que, na forma de um homem preto enorme, ajudou a ficar rico⁵⁷⁰. No início da Idade Média, foram usados numerosos encantamentos e feitiços para afetar o desejo sexual, vingança ou obter riqueza, mas não era assumido que eles envolviam os demônios; acreditava-se muito que eles manipulavam forças naturais escondidas. Mas depois, com a influência do estudo aristotélico dominante, acreditou-se que a magia natural não existiu e aquela magia só poderia ser efetiva pela ajuda de Lúcifer e dos subordinados dele.

O segundo ingrediente da feitiçaria consistiu em certos elementos incorporados da religião pagã e folclore; por exemplo, os demônios femininos vampiros, que têm a função dupla de seduzir os homens dormentes e

569. Resumos semelhantes aparecem em J. B. Russell e M. Wyndham, *Witchcraft and the Demonization of Heresy*, *Medievalia*, 2 (1976), 1-22, a pp. 1-2, e em Russell, *A History of Witchcraft*, pág. 37.

570. J. Marx, em *L'Inquisition en Dauphiné* (Paris, 1914), pág. 53.

de matar as crianças. Cargas de orgia, incesto, infanticídio e canibalismo eram tiradas das descrições antigas do Bacchanalia romano, das acusações de Antiochus IV Epifanes contra os judeus, das acusações romanas contra os primeiros cristãos e de acusações cristãs contra os gnósticos e maniqueístas⁵⁷¹.

O terceiro elemento era a heresia medieval. Foram julgadas hereges as pessoas que persistentemente negaram a doutrina cristã vigente, para estar ao serviço de Satanás, e começando com uma tentativa ordenada pelo Rei Roberto da França em Orleans em 1022, elas estavam sujeitas a acusações de orgia, infanticídio e outras afrontas obscenas contra Deus. Nos anos 1140, o dualismo de Catar, com sua insistência no poder enorme de Satanás, considerou às vezes que isso era independente de Deus, aumentando o terror difundido da habilidade dele para sempre e em todos os lugares interferindo com efetividade terrível.

A teologia escolástica foi o quarto e mais importante elemento. Feitiçaria era menos um movimento popular que uma imposição de idéias pela elite intelectual sobre os incultos. A suposição fundamental teológica que sustenta a idéia de feitiçaria estava arraigada no Novo Testamento e nos padres. Da mesma maneira que os salvos constituem o corpo místico de Cristo, assim os seguidores do Diabo constituem o corpo místico de Satanás. Todos os que se opõem à missão salvadora de Cristo na terra, sejam pagãos, pecadores, judeus, hereges ou feitiçeiros, são membros de Satanás. Cristãos estão, por meio do dever, obrigados reformá-los, se possível, e os eliminar, se necessário. E pensava-se que tal eram os poderes de Lúcifer para proteger os seus seguidores, que fogo e espada eram considerados necessários.

A pedra central no edifício das convicções da bruxa era a idéia do pacto. A idéia voltou até a história de Theophilus, mas tinha desenvolvido em vários modos críticos bem além do seu estado naquele conto inicial⁵⁷². Em "Theophilus", o pacto era um contrato simples entre duas partes assumindo serem quase iguais, e o pacto era explícito: Theophilus assinou um contrato escrito com o Diabo. Mas na teoria medieval posterior do pacto mudaram estes dois elementos. Considerou-se a partir de então que a pessoa fez o pacto, como um escravo rastejante, renunciando ao Cristo, pisoteando a cruz, venerando o Satanás e rendendo homenagem de joelhos dobrados, lhe oferecendo o beijo obsceno e se submetendo até mesmo a relações sexuais com ele. Agora, o pacto existia implicitamente, quando não explicitamente. Os hereges e outros fazedores do mal tinham se posto debaixo do comando de Lúcifer tendo ou não feito uma submissão consciente e deliberada.

571. Veja Russell e Wyndham sobre uma história destas cargas.

572. Veja Capítulo 4.



A bruxa de Berkeley sendo carregada pelo Diabo depois de uma vida de serviço fiel como uma feiticeira. Século XV, xilogravura alemã. Fotografia cortesia da Bibliothèque Nationale, Paris.

Deste modo, a feitiçaria foi trazida sob a rubrica da heresia. Como o inquisidor Bernard Gui observou aproximadamente em 1320, a feitiçaria insinua o pacto, e o pacto insinua heresia que jaz sob a jurisdição da Inquisição. O papa João XXII (1316-1334), um dos menos equilibrados dos papas, contava entre outras peculiaridades o seu medo obsessivo de feitiçaria.

Ele condenou um doutor, um barbeiro e um clérigo no tribunal papal por ter tentado necromancia, geomancia e prece de demônios com o propósito de matar o papa e vários cardeais. Acreditava-se que os acusados tinham feito afrodísíacos, adorado o Diabo, tido relacionamento sexual com demônios, confeccionado poções mortais e imagens de cera do papa usadas para perfurar e derreter. João ordenou a inquisição a agir contra todos os feiticeiros por adorar demônios e fazer pacto com o Diabo.

Assim, o quinto elemento, quase tão importante quanto a teologia, era a Inquisição. Já que a Inquisição nunca era uma burocracia organizada dirigida de Roma ou de qualquer outro lugar, sua influência e atividades variaram extensamente de vez em quando, e de região para região⁵⁷³. Contudo, os inquisidores se mantiveram informados, e depois de um tempo certas suposições comuns vieram a ser feitas sobre bruxas, suposições que foram colecionadas nos manuais dos inquisidores como listas de perguntas para serem feitas ao acusado. A maioria eram perguntas enviesadas que assumiam as respostas. Sob tortura ou ameaça de tortura, muitos dos acusados confessaram prontamente estas listas de acusações; então, cada confissão era usada como evidência adicional para a validade das suposições.

A tentativa de um homem velho chamado Pierre Vallin, na França sulista em 1438, é típica. Agarrado pela Inquisição por feitiçaria, ele era repetidamente torturado, então removido do lugar de tortura e interrogado, era dada a escolha de confessar ou ser devolvido para mais tortura. Debaixo de tal pressão, confessou Vallin que ele chamou Belzebu diariamente e lhe ofereceu um tributo. Ele admitiu ter sido o criado do Diabo durante sessenta e três anos, durante este tempo tinha negado Deus, profanado a cruz e sacrificado o bebê da filha dele. Ele foi regularmente para a sinagoga das bruxas, onde copulou com Belzebu e devorou a carne das crianças. A Inquisição o condenou por heresia, idolatria, apostasia e pela prece aos demônios. Ele foi devolvido para tortura durante outra semana até que nomeou vários cúmplices. Nem o destino de Vallin nem dos outros "cúmplices inocentes" que ele foi forçado a nomear são conhecidos, mas é provável que a propriedade deles tenha sido confiscada antes que fossem queimados na fogueira⁵⁷⁴.

573. R. Kieckhefer, *Repression of Heresy in Medieval Germany* (Filadélfia, 1979).

574. Baseado em Russell, *A History of Witchcraft*, pp. 78-79.

A feitiçaria foi inventada na maior parte pelos escolásticos e pelos inquisidores, mas a convicção popular na feitiçaria foi promovida pelos sermões e *exempla* de Caesarius de Heisterbach, Jacques de Vitry e outros pastores populares. O sermão era o veículo principal para unir a elite com cultura popular, e quando as pessoas ouviam falar os sermões vívidos frequentes do poder do Diabo, o fim do mundo se aproximando, e os anfitriões vastos de hereges e bruxas que o Lúcifer comandou, eles estavam crescentemente preparados para acreditar e temer. Por intermédio dos sermões, a imagem do Diabo foi mantida fresca e vívida na mente popular enquanto estava enfraquecendo a teologia sob a influência do nominalismo, misticismo e humanismo. Até mesmo um grande místico como Johann Tauler usou histórias detalhadas de atividades satânicas nos seus sermões didáticos. As ênfases diabólicas dos sermões explicam a persistência da demonologia escolástica no Protestantismo: para os protestantes o sermão fez a coluna vertebral da teologia deles⁵⁷⁵.

A "caça às bruxas" constitui um dos episódios mais importantes na história do Diabo. A convicção nos poderes imediatos e terríveis dele foi reavivada até mesmo ao longo da sociedade a uma extensão não superada no tempo dos padres do deserto. E revelou o perigo mais terrível da convicção no Diabo: a vontade de assumir que esses que a pessoa desconfia ou teme são os criados de Satanás e os próprios objetivos do ódio e da destruição. Embora a projeção do mal absoluto nos inimigos da pessoa não seja de propriedade exclusiva que acreditam no Diabo — comissários ateus praticam isso com tanto entusiasmo quanto os inquisidores — a crença em Satanás realmente se presta constantemente à manifestação particularmente grotesca da demonização que era a feitiçaria. A "caça às bruxas", a esta altura no Renascimento e nos períodos da Reforma em regiões católicas e protestantes e com o pico no período de 1550 a 1650, por fim enfraqueceu-se devido às idéias filosóficas do Iluminismo e pelo desgosto que os excessos patentes dos caçadores de bruxa tinham gerado entre pessoas responsáveis e refletivas. Os desacreditados da feitiçaria fizeram muito para desacreditar na convicção do Diabo no qual eram baseados. O fenômeno que fez mais para avançar a convicção no Diabo durante vários séculos foi amplamente responsável por seu declínio do século XVIII em diante.

575. A. Bernstein, *Theology and Popular Belief: Confession in the Later Thirteenth Century*, publicação inédita. Professor Bernstein da Universidade de Arizona está preparando um trabalho principal sobre os últimos sermões medievais.

11

A EXISTÊNCIA DO DIABO

Relativismo moral é a moda em muitos círculos hoje, mas mais se professa acreditar nisto, que de fato se comporta como se eles realmente acreditassem. Se bem e mal verdadeiramente não existem, então não há nenhum motivo para se queixar de qualquer coisa, nada real para esperar, e as próprias idéias e valores da pessoa são arbitrários e artificiais e não há necessidade de serem levados a sério por ninguém. Poucos realmente praticam tal fé; a maioria entende intuitivamente que o mal na realidade existe, que tortura, fome e crueldade são inaceitáveis e não podem ser ignoradas. O mal consiste no nexo do sofrimento e na intenção consciente de causar sofrimento.

O conceito do Diabo é útil para entender o mal? O Diabo é uma idéia judaico-cristão-muçulmana, contudo também pode ter valor para outros, pelo menos como uma metáfora da natureza irredutível do mal que transcende a responsabilidade humana individual. O mal não necessita ser restrito aos seres humanos; pode existir em outros seres, no Cosmos, até mesmo na própria deidade. O mal parece surgir de uma força malévoa que explora faltas humanas e traduz os desejos desequilibrados de um Hitler ou de um Stalin na morte e na destruição de milhões. Este mal transcendente pode originar-se fora da humanidade na consciência coletiva da humanidade ou de alguma outra fonte dentro da humanidade. Em todo caso, se manifesta como uma realidade intencional que transcende os limites da consciência. Como Jung uma vez disse, você pode da mesma maneira chamar isto de Diabo.

Agora o valor da metáfora pode ser diluído e meramente trivializado na percepção moderna. Mas se a figura — Satanás, Lúcifer ou qualquer que seja o seu nome — foi trivializada, a realidade na qual representa é mais poderosa mesmo no mundo de Auschwitz e Hiroshima. Nós podemos necessitar de uma metáfora nova, mas o conceito atrás da metáfora só pode parecer trivial aos que faltam a coragem para enfrentar o mal que agora ameaça consumir a terra. Se esperamos sobreviver, este mal deve ser enfrentado sem ilusão e sem palavras vazias. Se o Diabo se tornou uma palavra vazia, ele deve ser eliminado, mas nós não devemos eliminar o conceito que ele sustenta.

Os não-cristãos podem usar uma variedade de condições e metáforas para o princípio do mal, mas escolher ser um cristão é escolher usar as condições cristãs. Alguém pode modificar ou enriquecer com conceitos de outras tradições, mas ninguém pode descartá-los. Consequentemente, o Diabo é significativo para cristãos (e muçulmanos) de certo modo, que não é para manter esses outros pontos de vista. Recentemente, alguns teólogos cristãos discutiram que o Cristianismo deve ser "purificado" da convicção no Diabo. A dificuldade é que qualquer agnóstico imparcial e educado que observa o fenômeno do Cristianismo perceberá que a convicção no Diabo sempre foi parte e porção do Cristianismo, firmemente arraigado no Novo Testamento, na tradição e em praticamente todos os pensadores cristãos até os tempos modernos. Os oponentes da convicção cristã no Diabo têm que persuadir o observador imparcial de que o Cristianismo "realmente" não é o que sua história mostra ser. Tal observador não será impressionado com o modo de alguns cristãos contemporâneos que suavemente cortam da Bíblia e da tradição qualquer elemento que acham embaraçoso ou não-popular. Se o desenvolvimento histórico do Cristianismo, baseado na Bíblia e na tradição, for abandonado, é difícil ver como qualquer definição filosófica significativa do Cristianismo poderá ser obtida. Isto não significa que nenhuma inovação possa ser introduzida, mas que eles devem fazer referência ao desenvolvimento histórico. O ímpeto criativo sempre está na tensão entre tradição e inovação.

Por ser o Diabo fixado assim firmemente na Bíblia e na tradição, é que o ônus da prova jaz nesses que buscam removê-lo do Cristianismo. Um jogo extraordinariamente poderoso e firmemente fundado de argumentos é necessário para compensar as reivindicações da Bíblia e da tradição. A pessoa precisa assumir que tem acesso a conhecimento derivado de uma fonte diferente da Bíblia e da tradição, que sabe o "real" Cristianismo que jaz por trás, em que o observador imparcial sempre percebe que isto estava.

De onde tal conhecimento poderia vir? Não da ciência que não endereça tal questão. Não da revelação pessoal, que não pode ser testada ou validada por outro qualquer. Não do que pode ser adequado a determinado tempo ou lugar, porque tempos e lugares trocam incessantemente. Claro que se acreditar que o Cristianismo está errado, a pessoa tem que adotar uma posição diferente e deixar de chamar a si mesma de cristão. Cristianismo, ou qualquer coisa, deve ser atacado ou afastado com base no que é, não numa declaração arbitrária ou unilateral. Nem é a pergunta do princípio do mal uma enigmática brecha da teologia escolástica; antes, é uma pergunta central da filosofia e da teologia. Assim, é possível para um cristão reinterpretar, mas não cortar, o conceito do Diabo.

Por que é uma tendência rejeitar a convicção no Diabo hoje? É inegavelmente uma idéia impopular nos círculos ocidentais intelectuais contemporâneos, mas seria preciso assumir que estes que têm alguma pretensão

peculiar para a verdade somente é "cronocentrismo", atualmente uma variedade popular do etnocentrismo. A convicção no Diabo como a personificação da força intencional do mal é científica, mas não é nenhum não-científico, porque a ciência não faz e não pode investigar o mal. Que a ciência evoluiu modos mais práticos de investigar a doença do que atribuir isto a demônios é irrelevante, a convicção que os demônios causam a doença é uma declaração sobre o mundo físico, não sobre o mundo moral. A ciência não trata de questões morais. Outro obstáculo para a convicção é semântico. Pessoas evitam a expressão "eu acredito no Diabo" porque soa paralelo a "eu acredito em Deus". Mas as duas declarações não são paralelas, porque "eu ordinariamente acredito em Deus" insinua consentimento intelectual à existência de Deus e compromisso pessoal com Deus, considerando que "eu acredito no Diabo" insinua só consentimento intelectual à existência do Diabo, não compromisso moral⁵⁷⁶.

Outro problema está em determinar com qual definição do Diabo lidar. Não há nenhuma "visão bíblica" para tal, desde que o conceito sofreu uma mudança considerável no Antigo Testamento e deste para a literatura apocalíptica no Novo Testamento. Os teólogos da Reforma que reivindicaram só confiar na realidade da Bíblia leram sobre o Diabo bíblico praticamente tudo o que os escolásticos medievais e dramaturgos tinham elaborado. Nem os teólogos e poetas concordam entre eles. É mais satisfatório, então, definir o Diabo dentro dos limites ajustados pelo desenvolvimento histórico do conceito. O único conhecimento seguro que temos sobre o Diabo é o conhecimento do seu desenvolvimento histórico. Tudo o mais que se diga sobre o Diabo, não importando o quão aprendido ou sofisticado, é especulação sem fundamento.

O desenvolvimento histórico do conceito rende uma visão bastante coerente apesar das muitas inconsistências que ocorrem no caminho. Algumas destas inconsistências parecem triviais: o Diabo é o chefe dos anjos ou nada menos que um anjo? Ele tem um corpo de qualquer tipo? O pecado dele era natural ou sobrenatural? Tais questões ilustram a impraticabilidade de estender a razão a ponto de perder o toque da experiência. Algumas inconsistências podem ser removidas em condições estruturais. O Diabo caiu para o ar, para a terra ou para o submundo. Estruturalmente, todas as três visões ilustram a ruína dele simplesmente. É Cristo ou Miguel que o

576. Em um nível mais fundo, a "existência" de Deus não é o mesmo tipo de coisa como a "existência" do Diabo. O Diabo existe (ou não) como uma mesa ou um humano pode existir (ou não), como uma entidade criada no cosmos. Mas Deus não é como qualquer entidade criada. Na proposição "existe" Deus, o verbo existir tem um significado radicalmente diferente do verbo existir quando falado sobre qualquer criatura. O latim expressa a distinção onde o vernacular falha. A pessoa pode credere Deo e credere diabolo, quer dizer, acreditar na existência deles. A pessoa pode credere em Deum, colocar sua confiança em Deus, mas a pessoa não pode credere em diabolum, colocar a fé no Diabo.

derrota? Os dois são estruturalmente idênticos, sendo que Deus organiza a derrota dele. Satanás fica preso após a sua queda do céu, ou depois da Paixão de Cristo, ou depois do Julgamento Final? O significado é estruturalmente idêntico. Algumas inconsistências eram importantes mas se resolveram com o passar do tempo, como na última exclusão da teoria do resgate.

Algumas questões importantes permaneceram ainda não resolvidas. O Diabo é largamente responsável pelo pecado original da humanidade, ou o papel dele é desnecessário e tangencial? Se a Encarnação de Cristo ou a sua Paixão destroem o poder do Diabo, é uma questão central só hesitantemente resolvida pelo argumento de que a Paixão destruiu o poder dele finalmente, mas que os efeitos estariam incompletos até o Julgamento Final. A questão maior é até que ponto o mal, simbolizado por Lúcifer, faz, no final das contas, parte do plano de Deus. Estas grandes inconsistências posam num obstáculo racional sobre a convicção no Diabo; o observador imparcial também notará que a idéia cristã histórica de Deus também contém algumas grandes inconsistências. Atenção ainda focalizada nas inconsistências molda o quadro, porque na maioria dos pontos essenciais a tradição é razoavelmente consistente e bem definida.

A parte essencial do conceito é que uma força real é ativamente presente no Cosmos que urge o mal. Esta força má tem um centro de intenções que ativamente odeia o bem, o Cosmos e todo indivíduo no Cosmos. Nos estimula a odiar o bem, o Cosmos, outros indivíduos e a nós mesmos. Tem efeitos terríveis e imensos, mas é no final das contas fútil; todo indivíduo pode derrotar isto nele utilizando o poder amoroso de Deus. Para cristãos, então, a pessoa do Diabo pode ser uma metáfora, mas é uma metáfora para algo que é real, que realmente traz horror diariamente para o mundo e ameaça pôr toda a terra a se perder. Para esta realidade, algum conceito, alguma metáfora é necessária, chame isto do que quiser. Ainda que a figura do Diabo tenha se tornado tão trivializada que possa realmente permanecer no caminho do entendimento do mal. O que será feito então?

O que não será feito é a subtração da idéia do Diabo do Cristianismo. Isto violaria a Bíblia e a tradição, e também viola o princípio que ricos reservatórios de pensamentos humanos nunca deveriam secar. Abandonar dois mil anos extensamente fundados e amplamente compartilhados da experiência humana não pode enriquecer, mas só empobrecer. Às vezes é pensado que subtrair da experiência cristã é remover barreiras e ser ecumênico; tem a aparência de alcançar além e pode ter alguns benefícios a curto prazo. Mas na realidade esvazia incontáveis experiências, dificulta a localização das pessoas em níveis psicológicos profundos, e estreita, em lugar de alargar, a sabedoria. Estranhamente, termina se tornando o oposto do que se pretende: uma versão estreita propensamente impediu a tradição religiosa de apreciar a riqueza de outras tradições religiosas. Não devemos subtrair da experiência humana para achar o menor denominador comum, pois isso

está sempre perto de zerar; temos que alcançar além e absorver toda a riqueza e textura do mundo, seguindo a sabedoria sempre visível como se expande para realidade. O encontro criativo entre o Cristianismo e o Hinduísmo (por exemplo) não está subtraindo de ambos algum nível de acordo a ser encontrado, mas reunindo toda a sabedoria das tradições e vendo assim através de ambos na direção da verdade⁵⁷⁷.

A subtração do Diabo conduziu, na realidade, alguns modernos teólogos a evadir ou trivializar o mal. É curioso que no momento quando o mal ameaça totalmente nos engolfar, quando o mal já reivindicou mais vítimas neste século que nos anteriores combinados, se têm cada vez menos notícias sobre o assunto na teologia.

Qualquer religião que não vem a termos com o mal, não é merecedora de atenção. Em vez de subtrair o Diabo, precisamos transcendê-lo. Tal ação responde ao argumento poderoso de que a metáfora do Diabo é agora tão fraca para obstruir o entendimento sobre o que representa; retém a força da Bíblia e da tradição; e conduz para uma possível resolução do problema do mal. Não transcendemos a idéia do Diabo abandonando a tradição, mas avançando em um contexto maior e sobre um nível mais profundo. A questão é o que a tradição rica do Diabo pode nos contar sobre o Cosmos, sobre Deus e sobre a realidade.

O Diabo é uma metáfora. Até mesmo como tal, ele não será esquecido, porque não temos nenhum acesso à realidade absoluta e sempre temos que confiar nas metáforas que criam nossos sentidos de observações, razões e elementos inconscientes. A idéia do Diabo é uma metáfora; assim é a idéia de Deus, no sentido que qualquer visão de Deus — cristã, muçulmana, hindu ou qualquer outra — é uma metáfora que passa compreensão. Física também é uma metáfora⁵⁷⁸. Se nós transcendemos a metáfora do Diabo, podemos chegar a uma compreensão que ainda é uma metáfora, mas em nível mais profundo do entendimento.

O aspecto mais pungente do problema do mal para Judaísmo, Cristianismo, Islamismo e todas as religiões monoteístas é a reconciliação do poder e da bondade de Deus com a existência do mal. Urban e Walton mostraram que esta é uma questão filosoficamente significativa⁵⁷⁹. O problema é expressado freqüentemente em um silogismo:

1. Deus é onipotente (conhecendo tudo e Todo-Poderoso); Ele é capaz de criar um Cosmos no qual o mal não existe.

577. Por exemplo, veja R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, 2ª ed. (Maryknoll, 1981).

578. R. S. Jones, *Physics as Metaphor* (Mineápolis, 1982).

579. L. Urban e D. Walter, *The Power of God: Readings on Omnipotence and Evil* (Nova Iorque, 1978).

2. Deus é toda bondade; Deus deseja um Cosmos no qual o mal não existe.
3. Então o mal não pode existir.
4. Mas nós observamos que o mal existe.
5. Então Deus não existe⁵⁸⁰.

Respostas teológicas tradicionais para este argumento não foram suficientes ou conclusivas⁵⁸¹.

É impossível responder adequadamente a este argumento poderoso para o ateísmo sem qualificar a onipotência ou a bondade de Deus, ou ambos. Se Deus está definido de tal forma que não seja totalmente onipotente ou não totalmente bom, a refutação da existência de Deus é vazia. Tal modificação da definição de Deus não seria nenhuma evasão; seria compatível com a visão tradicional que qualquer qualidade que os humanos nomeiem a Deus deriva da compreensão humana e não pode descrever Deus absoluta ou completamente. Por exemplo, o termo onipotência não pode ser aplicado a Deus significativamente de maneira inapta, porque tem várias limitações lógicas inerentes⁵⁸². O conceito de *bondade* tem limitações semelhantes. Idéias humanas de onipotência e bondade só limitaram, analógica e metaforicamente a aplicação a Deus. Assim sendo então, a definição tradicional de Deus pode ser qualificada corretamente, e o argumento dos ateus falha⁵⁸³.

A opção de limitar ou qualificar a onipotência de Deus foi desenvolvida por modernos processos de teólogos que discutem que é propriamente limitado não somente pela lógica (por exemplo, Deus não pode fazer um quadrado que seja um círculo), mas também por restrições inerentes da criação do Cosmos atual. Um Cosmos atual é um Cosmos no qual os seres têm real determinação de ego, liberdade ou indeterminação. Deus não poderia ter criado nenhum Cosmos. Deus poderia ter criado um Cosmos no qual todo evento era o efeito do desejo direto dele que seria essencialmen-

580. Uma apresentação sofisticada, modificação e análise do problema é de D. R. Griffin, *God, Power, and Evil* (Filadélfia, 1976).

581. Urban e Walter, pp. 6-8; Diabo, pp. 221-228; Satanás, pp. 225-230.

582. Urban e Walter, pp. 8-13.

583. Suponha que Deus está diferentemente definido de onipotente e onisciente; suponha Ele só está definido como o consciente e organizado princípio do Cosmos. É este compatível com a existência de mal? Sim, porque as declarações seguintes sobre Deus são então consistentes com a existência do mal: Deus é mau; Deus é bom mas não onipotente; Deus é ambos, bom e mal; Deus não é bom nem mal. Se é discutido que nenhum princípio organizando consciente do Cosmos existe, então nenhum valor pode ser absoluto, mal não pode ser absoluto; e não pode ser aduzido ao mal contra a existência de Deus. Assim é o argumento do mal para as falhas do ateísmo. Alguns ateus insistiram que o argumento continue sendo debatido nas antigas condições, indefensíveis, tradicionais; mas isto é teimar em lutar com um homem de palha e negar que os teístas têm o direito de fazer o problema de Deus e mal mais inteligível.

te indistinguível do próprio Deus. Deus poderia ter criado um universo atual, um essencialmente diferente dele com relação à sua indeterminação. O último processo que a teologia discute é o Cosmos que Deus criou na realidade criado. Um Cosmos que é verdadeiramente indeterminado não está perfeito e isso exige tempo e persuasão divina para melhorar. A evolução do Cosmos procede longe da discórdia e da trivialidade para maior e melhor harmonia e intensidade. Enquanto isso, a liberdade e indeterminação dos seres criados são verdadeiramente perigosas e necessariamente causarão mal, a menos que a perfeição do Cosmos seja atingida⁵⁸⁴.

Um modo para avançar o problema é reconciliar a onipotência de Deus com o livre-arbítrio ou indeterminação das criaturas. A onipotência de Deus é compatível com a escolha de limitar o Seu poder na área de livre-arbítrio da criatura, permitindo a absoluta livre escolha do mal ou do bem. Mal moral pode ser percebido então como a absoluta livre escolha desmotivada das criaturas para fazer o mal. E Deus terá criado o Cosmos de tal forma que englobe o livre-arbítrio e essas escolhas. Ele terá permitido o mal como uma necessidade concomitante daquela liberdade, uma liberdade sem a qual nenhuma bondade moral poderia existir. Por este argumento, Deus escolhe limitar a Sua própria onipotência para permitir que a bondade da autonomia entre em jogo. O argumento tem duas desvantagens importantes. Uma é que a quantidade de sofrimento no mundo excede aquela necessária para o exercício do livre-arbítrio. A outra é que não diz nada sobre meningites e tornados, o livre-arbítrio da criatura parece ter pouco a ver com causar doença natural e desastre. Deus mantém-se responsável pelo mundo no qual a grande quantidade de sofrimento excede aquela necessária para a existência do livre-arbítrio humano. O dilema é aperfeiçoado pelo posicionamento da existência do Diabo, para isto é possível que a superabundância de sofrimento seja o resultado da livre escolha do mal pelo anjo Lúcifer, que o mal natural seja a consequência do pecado dele. Isto ainda não soluciona o dilema, porque então Deus ainda é responsável por um Cosmos no qual Ele permite que horrores existam como o resultado de uma escolha por parte de uma criatura. Deus poderia ter criado o Cosmos com maior restrição na ação do mal. O processo da teodicéia sugere que o problema possa ser evitado estendendo autonomia a todas as criaturas (não só humanos e anjos) e negando ou limitando o conhecimento de Deus sobre o futuro.

Outra aproximação é aceitar a totalidade do ser de Deus, inclusive a existência do Cosmos como uma extensão ou manifestação de Deus. Neste argumento é que o conceito humano de "bondade" é visto como sendo de aplicabilidade somente limitada a Deus. Deus é tudo que é. Não há nada diferente em Deus. É melhor não usar o termo existência para aplicar a Deus,

584. A melhor declaração do processo da teodicéia é a de Griffin.

desde que existência é algo pertencente a criaturas, e a "existência" de Deus ultrapassa completamente e transcende o significado da palavra. Deus simplesmente é o que é: eu SOU O QUE SOU. A doutrina mística da criação expressa isto corajosamente. Diferente de Deus não há nada: nenhum caos, nenhuma matéria primitiva, nenhum poder independente do mal.

Não há nenhum outro princípio do qual qualquer coisa possa vir. "Nada" simplesmente não é nada, e nada pode vir disto. O "nada" do qual o Cosmos é feito não é nada, e o que existe tem que vir, não do nada, mas de Deus. Tudo é feito da "matéria-prima" de Deus; tudo é uma extensão, manifestação, expressão de Deus: tudo é teofania⁵⁸⁵. Tudo o que é, é do material de Deus; mal é; então mal faz parte da matéria-prima de Deus. O sofrimento do faminto e do torturado é real, e faz parte do Cosmos que é feito da matéria-prima de Deus⁵⁸⁶.

Como o mal pode existir na matéria-prima de Deus? A pessoa pode ver três fases progressivas no entendimento humano do Diabo. Estágio um, representado pela maioria das religiões monistas e início do pensamento hebreu, foi caracterizado por uma culpa de distinção entre o bem e o mal análogo à primeira fase do desenvolvimento psicológico humano, quando o bem e o mal não são diferenciados completamente. Estágio dois, representado pelo dualismo iraniano, gnóstico e maniqueísta, postulou que o bem e o mal são totalmente diferentes, contrários e inconexos; esta fase é análoga ao desenvolvimento individual na mocidade, quando são vistas coisas em termos de preto e branco. O terceiro estágio, indicado por Nicholas de Cusa e expressamente declarado por C. G. Jung, é a noção de uma unidade que transcende o bem e o mal; isto sugere que o mal não possa ser superado negando isto mas o transcendendo⁵⁸⁷. Se o mal existir em Deus, o desejo para lutar contra aquele mal também existe e é manifesto na vida e no trabalho de muitas pessoas. Também, este desejo Deus fez; isto também faz parte de Deus. Assim, a totalidade de Deus não só inclui o mal, mas a resistência ao mal. Deus cria o Cosmos com mal nele, e com a luta contra o mal também nele. Mais profundo que a ambivalência de Deus é o amor de Deus, que gerou o Cosmos em amor e intima a devolver em amor⁵⁸⁸.

585. Isto não é nem uma emanção do neoplatonismo nem panteísmo; tecnicamente é panteísmo que tem precedentes em Dionísio, Eriúgena e outros cristãos místicos.

586. Isto é não negar que o argumento da privação pode ser válido em um senso limitado, para mal pode faltar a abundância da existência de Deus. Mas usar o argumento da privação para sugerir que Deus não é responsável pelo mal no Cosmos é uma evasão.

587. Especialmente veja E. Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic* (Nova Iorque, 1969).

588. Eu não reivindico fazer qualquer declaração sobre a verdadeira natureza de Deus em si, que sempre está oculto. Quando eu digo que o mal está em Deus, eu não pressuposto isto na essência dele; eu nem mesmo saberia o que significaria se uma pessoa tentou fazer assim. Mas para usar uma distinção de Dionísio, o mal parece estar na energia de Deus, as manifestações dele que incluem o Cosmos.

O Diabo é uma metáfora para o mal no Cosmos, um mal que está em Deus e oposto por Deus; ele representa o transconsciente, o mal transpessoal que excede a vontade humana individual do mal; ele é o sinal do radical, intratável, contudo no final das contas mal transcendente no Cosmos. Podemos agora necessitar de outro nome para esta força. Deixe então que um possa ser encontrado. Mas deixe ser um que não evada, obscureça ou trivialize o sofrimento.

FONTES DE CONSULTA

DIONÍSIO, O AREOPAGITA

Os trabalhos mais importantes de Dionísio, o Areopagita, são: (1) *Celestial Hierarchy* (περί τῆς οὐραχίας ἱεραρχίας, ed. e trad. por René Roques, Günter Heil e Maurice de Gandillac, *Denys l'Aréopagite: La hiérarchie céleste*, SC 58 [1958]); (2) *Ecclesiastical Hierarchy* (περί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, MPG 3.369-584); (3) *Divine Names* (περί θειῶν ὀνομάτων, MPG 3.585-996); (4) *Mystical Theology* (περί μυστικῆς θεολογίας, MPG 3.997-1064); (5) *Letters* (ἐπιστολαί, MPG 3.1065-1131). Os trabalhos foram traduzidos por J. Parker, *The Works of Dionysius the Areopagite*, 2 vols. (Oxford, 1897-1899); C. E. Rolt, trad., *Dionysius the Areopagite: The Divine Names and the Mystical Theology* (Londres, 1920); T. L. Campbell, *The Ecclesiastical Hierarchy* (Washington, D.C., 1955); R. F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the "Letters" of Pseudo-Dionysius* (Hague, 1969); M. Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Paris, 1943). Ver W. Völkler, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden, 1958); R. Roques, *L'univers Dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris, 1954); J. Vanneste, *Le mystère de Dieu: Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite* (Bruxelas, 1959), o qual inclui uma edição e tradução de *Mystical Theology*; V. Lossky, "La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28 (1939), 204-221; C.-A. Bernard, "Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite", *Gregorianum*, 59 (1978), 39-69. A cerca da influência neoplatônica, ver S. Gersh, *From Iamblichus to Erigena* (Leiden, 1978); I. P. Sheldon-Williams, "Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius", *Studia patristica*, II (1972), 65-71.

MAXIMUS CONFESSOR

Os mais relevantes trabalhos de Maximus Confessor são *Questions to Thalassios* (πρός θαλάσσιον, MPG 90.243-786; questões 1-55 em *Quaestiones ad Thalassium*, CCSG I); *Disputation with Pyrrhus* (πρός Πύρρον, MPG 91.287-354); *Chapters on Charity* (τά κεφάλαια διαφορά, MPG 90.959-1080 e *Centuries sur la charité*, SC 9); A. Ceresa-Gastaldo, *Appunti dalla biografia di S. Massimo il Confessore*, *Scuola cattolica*, 84 (1956), 145-151; W. Soppa, *Die diversa capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung* (Dresden, 1922); L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965); A. Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur* (Paris, 1973); R. E. Asher, "The Mystical Theology of St. Maximus the Confessor", *American Benedictine Review*, 29 (1978).

JOÃO DAMASCENO

O maior trabalho de João Damasceno é *Font of Wisdom* (ή πηγή γνώσεως), dividido em três partes: "Dialectics" (τά διαλεκτικά, ou τὰ κεφάλαια φιλοσοφικά, ed. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 4 vols. [Berlin, 1969-1975], vol. I [1969]); *On Heresies* (πεδιαίδεστων, MPG 94.677-780); e *The Precise Exposition of the Orthodox Faith* (ή έκδοσις (έκνεσις) άχδιβής τής όδVοδόξον πίστεως, ed. Bonifatius Kotter, vol. 2 [1973]); versão Eslava, ed. Linda Sadnik (Wiesbaden, 1967); versão latina, ed. E. M. Buytaert (Leuven, 1955). Outro trabalho significativo é *Dialogue against the Manicheans* (ό κατά Μανιχαίων διάλογος, MPG 94.1505-1584). Veja também *Homélies sur la Nativité et la Dormition*, SC 80. Seção D25 de *Sacred Parallels* (τά ιεδά) é devotada ao Diabo; contudo o trabalho existe somente em abreviação, e sua autenticidade como um escrito de Damasceno é agora geralmente colocado em dúvida. Ver Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munique, 1959), p. 482. Sobre Damasceno ver J. M. Hoeck, "Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung", *Orientalia christiana periodica*, 17 (1951), 5-60.

MICHAEL PSELLOS

Os trabalhos significantes de Psellos são *On the Work of the Demons* (πεδιένεδγείας δαιμόνων, ou Τιμόνεος ή πεδι δαιμόνων, MPG 122.819-876); "Life of Saint Auxentius," ed. Perikles-Petros Joannou, *Démonologie populaire, démonologie critique au XI e siècle: La vil inédite de S. Auxence, par M. Psellos* (Wiesbaden, 1971). O tratado *The Opinions*

of the Greeks on the Demons (τινα πεδι δαιμόνων δοξάζονσιν Έλληνες, MPG 122:875-882), lida com os gregos pagãos. Ver também E. Renauld, "Une traduction française du πεδι ένεδγείας δαιμόνων de Michel Psellos", *Revue des études grecques*, 33 (1920), 56-95; José Grosdidier de Matons, "Psellos et le monde de l'irrationnel", *Recherches sur le XIe siècle* (Paris, 1976), pp. 325-349; K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos* (Brno, 1927); P. Joannou, "Les croyances démonologiques au XIe siècle à Byzance", *Actes du VIe congrès international d'études byzantines*, vol. I (Paris, 1950), pp. 245-260 (não visto); C. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michel Psellos* (Paris, 1920; não visto).

BOGOMILISMO

As fontes medievais do Bogomilismo são *Sermon against the Heretics* por Cosmas, o Padre, escrito por volta de 972 (ver C. Backvis, "Un témoignage bulgare du Xe siècle sur les bogomiles: Le Slovo de Cosmas le prêtre", *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 16 [1961-1962], 75-100); Michael Psellos' *On the Work of the Demons* (ver parágrafo precedente); o trabalho de Euthymius Zigabenus, um monge do século XII que sob o comando do imperador Alexius Comnenus defendeu a ortodoxia num tratado chamado *Panoplia dogmatica* (ή πανοπλία δογματική, MPG 130). A maior parte do *Panoply* é um currículo de fontes patrísticas contra as heresias antigas, mas o Título 24 lida com os Paulicianos, descrevendo sobre os escritos do patriarca Photius do século IX. O Título 26 lida com os Messalinos ou Euchites e o Título 27 trata dos Bogomils. G. Ficker, *Die Phundagiagiten* (Leipzig, 1910), publicou dois tratados relacionados de Zigabenus contra os Bogomils: uma carta (pp. 1-86) e um relato narrativo (pp. 89-125). *The Ascension of Isaiah*, incluindo o antigo, *Gnostic Vision of Isaiah* (ed. R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah* [Londres, 1900]) foi amplamente adotado pelos Catares ocidentais. Ver W. Wakefield e A. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (Nova Iorque, 1969), pp. 447-458.

Outro trabalho importante é o *Interrogatio Johannis* ou *Secret Supper* (ed. R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* [Leipzig e Berlin, 1929], pp. 297-311); ver Wakefield e Evans, pp. 448-449; 458-465.

Trabalhos secundários sobre Bogomils e dualistas incluem: S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge, 1947), pp. 21-93; M. Lambert, *Medieval Heresy* (Londres, 1976), pp. 3-23; N. Garsoian, *The Paulician Heresy* (Hague, 1967); D. Obolensky, *The Bogomils* (Cambridge, 1948); J. V. A. Fine, *The Bosnian Church* (Nova Iorque, 1975); J. Ivanov, *Livres et légendes bogomiles* (Paris, 1976); H. A. Puech and A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre* (Paris, 1945); M. Wellenhofer, "Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialog des

Psellos...," *Byzantinische Zeitschrift*, 30 (1929-1930), 477-484; J. Duvernoy, "L'église dite bulgare du catharisme occidental et le problème de l'unité du catharisme", *Byzantinobulgarica*, 6 (1980), 125-148; P. Koledarov, "On the Initial Hearth and Center of the Bogomil Teaching", *Byzantinobulgarica*, 6 (1980), 237-242; B. Primov, "Spread and Influence of Bogomilism in Europe", *Byzantinobulgarica*, 6 (1980), 317-337; D. Gress-Wright, "Bogomilism in Constantinople", *Byzantion*, 47 (1977), 163-185. Ver também os itens 213 a 289 em C. T. Berkhout e J. B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography 1960-1979* (Toronto, 1981); E. Bozoky, ed., *Le livre secret des cathares: Interrogatio Johannis, Apocryphe d'origine Bogomile* (Paris, 1980).

GREGÓRIO, O GRANDE

Sobre Gregório, o Grande, em geral ver J. Richards, *Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great* (Londres, 1980); o melhor estudo intelectual é C. Dagens' *Saint Grégoire le Grand: Culture et expérience chrétiennes* (Paris, 1977). Sobre *Moralia in Job* ver R. Wasselynck, "Les compilations des 'Moralia in Job' du VIIIe au XIIe siècle", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29 (1962), 5-32; Wasselynck, "L'influence de l'exégèse de S. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux (VIIIe-XIIe siècle)", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32 (1965), 157-204; Wasselynck, "Les 'Moralia in Job' dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 31 (1964), 5-31; Wasselynck, "La présence des *Moralia* de S. Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XIIe siècle", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 35 (1968), 197-240, e 36 (1969), 31-45; P. Catry, "Epreuves du juste et mystère de Dieu: Le commentaire littéral du 'livre de Job' par Saint Grégoire le Grand", *Revue des études augustiniennes*, 18 (1972), 124-144; edições de *Moralia*: R. Gillet e A. de Gaudemaris, eds. e trad., *Grégoire le Grand: Morales sur Job*, livros 1-2, 2ª ed., SC 32bis; A. Bocognano, ed., livros 11-16, SC 212, SC 221; M. Adriaen, ed., *S. Gregorii Magni Moralia in Iob Libri I-X*, CCCM 143. As melhores edições dos *Dialogues* são U. Moricca, ed., *Gregorii Magni Dialogi Libri IV* (Roma, 1924); A. de Vogüé e P. Antin, eds. e trad., *Grégoire le Grand: Dialogues*, 3 vols., SC 251, 260, 265; bk. 2, dos *Dialogues* sobre São Benedito, tem sido traduzido freqüente e recentemente por C. Fursdon (Ickley, 1976). Veja também P. Boglioni, "Miracle et nature chez Grégoire le Grand", em *Epopees, légendes, et miracles* (Paris, 1974), pp. 11-102; G. Dufner, *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen* (Pádua, 1968); M. Gatch, "The Fourth Dialogue of Gregory the Great", *Studia patristica*, 10 (1970), 77-83.

ISIDORO

Sententiarum libri tres de Isidoro data de 612-615 e foram editados em MPL 83.537-738. O *Etymologies* foi editado por W. Lindsay, *Isidori Hispalensis Episcopi "etymologiarum" sive originum libri XX*, 2 vols. (Oxford, 1911); *De fide catholica contra Iudaeos* está no MPL 83:449-538. Sobre Isidoro ver M. Díaz y Díaz, ed., *Isidoriana* (Leon, 1961); H.-J. Diesner, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* (Berlim, 1977); Diesner, *Isidor von Sevilla und seine Zeit* (Stuttgart, 1973); J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vols. (Paris, 1959); J. N. Hillgarth, "Review of the Literature (on Isidore) since 1935", em *Isidoriana*, pp. 11-74; F.-J. Lozano Sebastian, *San Isidoro de Sevilla: Teología del pecado y la conversión* (Burgos, 1976); R. E. McNally, "Isidorians", *Theological Studies*, 20 (1959), 432-442.

BEDE E SÃO CUTHBERT

A única edição de *Ecclesiastical History* de Bede que foi completamente atualizada é B. Colgrave e R. A. B. Mynors, eds. e trad., *Ecclesiastical History of the English People* (Oxford, 1969). Sobre a vida de São Cuthbert ver C. B. Colgrave, ed., *Two Lives of Saint Cuthbert* (Cambridge, 1940); para o *Commentary on Luke* ver a edição de D. Hurst, *In Lucae evangelium expositio*, CCSL 120.5-425.

ALCUIN

Commentary on Genesis de Alcuin é encontrado no MPL 100.515-566, *Commentary on Psalms* no MPL 100.569-639, *Commentary on Ecclesiastes* no MPL 100.665-722, *Commentary on John* no MPL 100.733-1008, *Commentary on Titus and Philemon* no MPL 100.1007-1086, *Commentary on the Song of Songs* no MPL 100.639-664 e *Commentary on the Apocalypse* no MPL 100.1085-1156. Sobre Alcuin em geral ver E. S. Duckett, *Alcuin: Friend of Charlemagne* (Nova Iorque, 1951); A. Kleinklausz, *Alcuin* (Paris, 1948).

GOTTSCHALK

Os trabalhos e fragmentos de Gottschalk são editados por C. Lambot, *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais* (Leuven, 1945). Os trabalhos principais na controvérsia eram *De praedestinatione Dei* de Ratramnus de Corbie (MPL 121.11-80), o *De praedestinatione* de Hincmar (MPL 125.65-474), e a *De divina praedestinatione* de Erígena,

G. Madec, ed., *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber* (CCCM 50). Sobre Gottschalk em geral ver K. Vielhaber, *Gottschalk der Sachse* (Bonn, 1956).

ERÍGENA

Os trabalhos mais importantes de Erígena são *De divisione naturae* (*Division of Nature*), ou *Periphyseon*, a melhor (mas incompleta) edição a qual são I. P. Sheldon-Williams e L. Bieler, editores e tradutores, *Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon (De Divisione Naturae)*, 3 vols. (Dublin, 1968-1981) (o trabalho tem sido também traduzido e sumarizado por M. Uhlfelder e J. A. Potter, *Periphyseon: On the Division of Nature* [Indianapolis, 1976]); *De divina praedestinatione*, veja acima; J. Barbet, ed., *Expositiones in ierarchiam caelestem*, CCCM 31; E. Jeuneau, ed. e trad., *Commentaire sur l'évangile de Jean*, SC 180. P. Meyvaert está preparando uma edição da tradução de Erígena do texto de Maximus Confessor *Quaestiones ad Thalassium*. Sobre o pensamento de John ver H. Bett, *Johannes Scotus Erigena* (Cambridge, 1925); M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène* (Bruxelas, 1964); G. Bonafede, *Scoto Erigena* (Palermo, 1969); M. Dal Pra, *Scoto Erigena ed il neoplatonismo medievale* (Milão, 1941); G. Madec, "Jean Scot et les peres latins: Hilaire, Ambroise, Jérôme, et Grégoire le Grand", *Revue des études augustinienes*, 22 (1976), 134-142; J.-B. Manières, "Les articulations majeures du système de Jean Scot Erigène", *Mélanges de science religieuse*, 20 (1964), 20-38; B. McGinn, "The Negative Element in the Anthropology of John the Scot", em *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie* (Paris, 1977), pp. 315-325; J. J. O'Meara, "Eriugena's Use of Augustine in His Teaching on the Return of the Soul and the Vision of God", em *Jean Scot Erigène*, pp. 191-200; O'Meara, *Erigena* (Dublin, 1969); O'Meara, "The Present State of Eriugenian Studies", *Studies in Medieval Culture*, 8-9 (1976), 15-18; O'Meara e L. Bieler, eds., *The Mind of Erigena* (Dublin, 1973); R. Roques, "Traduction ou interprétation: Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys", in O'Meara, *Mind*, pp. 59-77; Roques, "Remarques sur la signification de Jean Scot Erigène", *Divinitas*, II (1967), 245-329; G. Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Erigena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit* (Münster, 1982); I. P. Sheldon-Williams, "A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Erigena", *Journal of Ecclesiastical History*, 10 (1959), 198-224; Sheldon-Williams, "Erigena and Cîteaux", *Studia monastica*, 19 (1977), 75-92; Sheldon-Williams, "Eriugena's Greek Sources", em O'Meara, *The Mind*, pp. 1-15; J. Trouillard, "Erigène et la théophanie créatrice", em O'Meara, *The Mind*, pp. 98-113.

GENESIS A e GENESIS B

Genesis A e *B* formam a primeira parte do famoso manuscrito do Inglês Arcaico Oxford Bodley Junius II, o qual também contém o OE *Exodus*, *Daniel* e *Christ and Satan*. A melhor e a mais recente edição é A. N. Doane, *Genesis A: A New Edition* (Madison, Wis., 1978); a edição padrão de *A* é G. P. Krapp, *The Junius Manuscript* (Nova Iorque, 1931), pp. 3-9, 29-87. As traduções são C. W. Kennedy, *The Caedmon Poems* (Londres, 1916), pp. 7-96 para todas as *Genesis*, e L. Manson, *Genesis A: A Translation from the Old English* (Nova Iorque, 1915). *Genesis B* é logicamente consistente com a *Genesis A*, mas dá mais cor. A última e melhor edição é a de B. J. Timmer, *The Later Genesis: Edited from Ms. Junius 11*, 2ª ed. (Oxford, 1954); a padrão é a de Krapp, pp. 9-28; a tradução é feita por Kennedy. Uma nova crítica da edição de *Genesis B* por Kathleen E. Dubs está para ser lançada. Veja Kathleen E. Dubs, "Genesis B: A Study in Grace", *American Benedictine Review*, 33 nº 1 (1982), 47-64. O manuscrito de Junius em si data de 1000 a 1025 e é ilustrado por um artista daquele período. Veja M. Dando, "The Moralia in Job of Gregory the Great as a Source for the Old Saxon Genesis B", *Classica et medievalia*, 30 (1974), 400-439; J. M. Evans, "Genesis B and Its Background", *Review of English Studies*, 14 (1963), 1-16; 113-123; A. Lee, *The Guest-Hall of Eden* (New Haven, 1972); S. Greenfield, *The Interpretation of Old English Poems* (Londres, 1972); Greenfield, *A Critical History of Old English Literature* (Nova Iorque, 1965); E. Irving, Jr., "On the Dating of the Old English Poems *Genesis* and *Exodus*", *Anglia*, 77 (1959), I-II.

CRISTO E SATÃ

De *Christ and Satan* a melhor e mais recente edição é de R. E. Finnegan, *Christ and Satan: A Critical Edition* (Waterloo, Ont., 1977); a edição mais velha padrão está em Krapp e Dobbie, pp. 135-158. Trabalhos de criticismo incluem Finnegan, "Christ and Satan", *Classica et medievalia*, 30 (1974), 490-551; J. R. Hall, "The Old English Epic of Redemption", *Traditio*, 32 (1976), 185-208; T. D. Hill, "The Fall of Satan in the Old English *Christ and Satan*", *Journal of English and German Philology*, 76 (1977), 315-325; H. T. Keenan, "Christ and Satan", *Studies in Medieval Culture*, 5 (1975), 25-32; G. Mirarchi, "Osservazioni sul poema anglosassone *Cristo e Satana*", *Aion*, 22 (1979), 79-106; C. R. Sleeth, *Studies in "Christ and Satan"* (Toronto, 1981).

BEOWULF

A edição padrão de *Beowulf* é a de F. Klaeber, *Beowulf and the Fight at Finnsburg*, 3ª ed. (Nova Iorque, 1950); outra padrão é a de E. Dobbie,

Beowulf and Judith (Nova Iorque, 1953); uma versão atualizada é a de C. L. Wrenn, *Beowulf*, revisada por W. F. Bolton, 3ª ed. (Nova Iorque, 1973). Uma boa tradução em poesia é a de K. Crossley-Holland, *Beowulf* (Cambridge, 1968). O estudo sobre *Beowulf* é imenso: veja Greenfield e Robinson; e D. K. Fry, *Beowulf and the Fight at Finnsburh: A Bibliography* (Charlottesville, Va., 1969). Entre trabalhos úteis estão S. C. Bandy, "Cain, Grendel, and the Giants of *Beowulf*", *Papers on Language and Literature*, 9 (1973), 235-249; N. K. Chadwick, "The Monsters in *Beowulf*", em P. Clemoes, ed., *The Anglo-Saxons* (Londres, 1959), pp. 171-203; C. Chase, ed., *The Dating of Beowulf* (Toronto, 1981); C. Donahue, "Beowulf and Christian Tradition", *Traditio*, 21 (1965), 55-116; M. Goldsmith, *The Mode and Meaning of Beowulf* (Londres, 1970); J. Hill, "Figures of Evil in Anglo-Saxon Poetry", *Leeds Studies in English*, 8 (1976 for 1975), 5-19; R. E. Kaske, "Beowulf", em R. M. Lumiansky, ed., *Critical Approaches to Six Major English Works: "Beowulf" through "Paradise Lost"* (Filadélfia, 1968), pp. 3-40; Kaske, "Beowulf and the Book of Enoch", *Speculum*, 46 (1971), 421-431; Kaske, "The Eotenas in *Beowulf*", em R. Creed, ed., *Old English Poetry* (Providence, 1967), pp. 285-310; K. S. Kiernan, *Beowulf and the Beowulf Manuscript* (Nova Brunswick, 1981); L. Malmberg, "Grendel and the Devil", *Neuphilologische Mitteilungen*, 78 (1977), 241-243; R. Mellinkoff, "Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*: Part I, Noachic Tradition", *Anglo-Saxon England*, 8 (1979), 143-162; Mellinkoff, "Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*: Part II, Post-Diluvian Survival", *Anglo-Saxon England*, 9 (1980), 183-197; M. Puhvel, *Beowulf and Celtic Tradition* (Waterloo, Ont., 1979); E. Stanley, "Beowulf", em Stanley, *Continuations and Beginnings* (Londres, 1966), pp. 104-141; J. R. R. Tolkien, "Beowulf: The Monsters and the Critics", *Proceedings of the British Academy*, 22 (1936), 245-295; S. M. Wiersma, "A Linguistic Analysis of Words Referring to Monsters in *Beowulf*", (Ph.D. diss., University of Wisconsin, 1961); D. Williams, *Cain and Beowulf* (Toronto, 1982); H. G. Wright, "Good and Evil; Light and Darkness; Joy and Sorrow in *Beowulf*", *Review of English Studies*, 8 (1957), I-II.

HOMILIAS DE AELFRIC

A edição padrão das primeiras séries das homilias de Aelfric (HomI) é a B. Thorpe, *The Homilies of the Anglo-Saxon Church: The First Part, Containing the Sermones Catholici or Homilies of Aelfric*, vol. 1 (Londres, 1844). Uma nova edição da HomI está sendo preparada por P. Clemoes. Uma segunda série (HomII) tem sido editada por M. Godden, *Aelfric's Catholic Homilies: The Second Series*, EETS n.s. 5 (Londres, 1979). Uma coleção suplementar (HomIII) tem sido editada por J. Pope, *The Homilies of Aelfric: A Supplementary Collection*, 2 vols. EETS 259-260 (Londres, 1967-1968). Sobre *The Lives of Saints*, ver W. W. Skeat, ed., *Aelfric's Lives of*

Saints, 2 vols. EETS 76, 82, 94, 114 (Londres, 1881-1900, repr. 1966). Note que os itens de Skeat 23, 23B, 30 e 33 agora sabe-se que não são de Aelfric. O *Hexameron* (*Hex*): S. J. Crawford, *Exameron Anglice* (Hamburg, 1921); Crawford, *The Old English Version of the Heptateuch*, EETS 162 (Londres, 1922). Sobre Aelfric, ver P. A. M. Clemoes, "Aelfric", em E. G. Stanley, ed., *Continuations and Beginnings* (Londres, 1966), pp. 176-209; Clemoes, "The Chronology of 'Aelfric's Works'", em Clemoes, *The Anglo-Saxons* (Londres, 1959), pp. 212-247; M. M. Gatch, *Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Aelfric and Wulfstan* (Toronto, 1977); N. Halvorson, *Doctrinal Terms in Aelfric's Homilies* (Iowa, 1932); J. Hurt, *Aelfric* (Nova Iorque, 1972); M. R. Godden, "The Development of Aelfric's Second Series of Catholic Homilies", *English Studies*, 54 (1973), 209-216.

TRABALHOS LITÚRGICOS

Entre os mais importantes textos litúrgicos estão L. Mohlberg, ed., *Sacramentarium Veronense* (Roma, 1956); L. Mohlberg, ed., *Sacramentarium Gelasianum Sangallense* (Münster, 1918); L. Mohlberg, ed., *Sacramentarium Gelasianum* (Roma, 1960); L. Mohlberg, ed., *Missale Gallicanum vetus* (Roma, 1958); H. Lietzmann, ed., *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar* (Münster, 1921); E. A. Lowe, ed., *The Bobbio Missal: A Gallican Massbook*, 3 vols. (Londres, 1917-1924); J. M. Neale e G. H. Forbes, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church* (Londres, 1855); M. Ferotin, ed., *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (Paris, 1912); H. Wilson, ed., *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (Londres, 1915). Sobre o Diabo na liturgia ver A. Angenendt, "Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts", em A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977), pp. 388-409; E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie* (Münster, 1967); R. Béraudy, "Scrutinies and Exorcisms", em *Adult Baptism and the Catechumenate*, Series Consilium vol. 22 (Nova Iorque, 1967), pp. 57-61; D. M. Jones, "Exorcism before the Reformation" (master's thesis, University of Virginia, 1978); H. A. Kelly, *The Devil, Demonology, and Witchcraft*, 2d ed. (Nova Iorque, 1974), pp. 39-45; H. A. Kelly, *The Devil at Baptism: The Demonic Dramaturgy of Christian Initiation* (por vir; estou em débito com o Professor Kelly por seus comentários auxiliares neste tópico); F. Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual* (Paderborn, 1909); H. Kirsten, *Die Taufabsage* (Berlin, 1954); K. Thraede, "Exorzismus", *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 7, pp. 44-117; G. Lukken, *Original Sin in the Roman Liturgy* (Leiden, 1973).

SANTO ANSELMO

A melhor edição dos trabalhos de Anselmo é a de F. S. Schmitt, ed., *Sancti Anselmi opera omnia*, 2 vols. (Stuttgart, 1968); esta edição foi originalmente lançada em seis volumes, indicada em colchetes: *De casu diaboli* [*The Fall of the Devil*], ed. Schmitt, vol. 1[1], pp. 231-276, trad. por J. Hopkins e H. Richardson no *Anselm of Canterbury*, vol. 2 (Toronto, 1976), pp. 127-177, e no *Truth, Freedom, and Evil* (Nova Iorque, 1967), pp. 145-146; *Cur Deus homo* [*Why God Became Man*], ed. Schmitt, vol. 1[2], pp. 37-133, ed. e trad. por R. Roques, *Anselm de Cantorbéry: Pourquoi Dieu s'est fait homme*, SC 91, e trad. por Hopkins, *Anselm*, vol. 3, pp. 39-137; *De conceptu virginali et de originali peccato* [*The Virgin Conception*], ed. Schmitt, vol. 1[2], pp. 135-173, trad. por Hopkins e Richardson, *Anselm*, vol. 3, pp. 139-179; *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* [*The Congruity of Predestination and Free Will*], ed. Schmitt, vol. 1[2], pp. 243-288, trad. por Hopkins e Richardson, *Anselm*, vol. 2, pp. 179-223. Sobre Anselmo em geral e sobre o mal e o Diabo, os trabalhos mais auxiliares são de J. P. Burns, "The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory", *Theological Studies*, 36 (1975), 285-304; M. J. Charlesworth, *St. Anselm's Proslogion... with an Introduction and Philosophical Commentary* (Oxford, 1965); D. E. DeClerck, "Questions de sotériologie médiévale", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 13 (1946), 150-184; G. R. Evans, *Anselm and Talking about God* (Oxford, 1978); Evans, "Why the Fall of Satan?" *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 45 (1978), 130-146; R. Haubst, "Anselms Satisfaktionslehre einst und heute", *Trierer theologische Zeitschrift*, 80 (1971), 88-109; J. Hopkins, *A Companion to the Study of Saint Anselm* (Minneapolis, 1972); A. E. McGrath, "Reëtitude: The Moral Foundation of Anselm of Canterbury's Soteriology", *Downside Review*, 99 (1981), 204-213; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge* (Paris, 1934); R. W. Southern, *Saint Anselm and His Biographer* (Cambridge, 1963); R. W. Southern and F. S. Schmitt, *Memorials of St. Anselm* (Londres, 1969); E. H. Wéber, "Dynamisme du bien et statut historique du destin créé", em A. Zimmermann, *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlim, 1977), pp. 154-205; S. Vanni Rovighi, "Il problema del male in S. Anselmo", *Analecta Anselmiana*, 5 (1976), 179-188; C. Armstrong, "St. Anselm and His Critics", *Downside Review*, 86 (1968), 354-376; A. Atkins, "Caprice: The Myth of the Fall in Anselm and Dostoevsky", *Journal of Religion*, 47 (1967), 295-312; G. S. Kane, *Anselm's Doctrine of Freedom and the Will* (Nova Iorque, 1981).

SÃO TOMÁS DE AQUINO

Os trabalhos completos de Tomás de Aquino em breve serão encontrados em uma conveniente edição de sete volumes, R. Busa, ed., *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, 7 vols. (Stuttgart, 1980-); a edição coletiva os mais confiáveis textos da edição Leonina e de outras (*Editio Leonina*, 51 vols., Roma, 1882). O texto do computador da edição de Busa foi usado para preparar o exaustivo índice dos trabalhos completos, R. Busa, ed., *Index Thomisticus*, 50 vols. (Stuttgart, 1974-1980). Índices menos completos são de P. de Bergamo, *In opera Sancti Thomae Aquinatis Index* (Roma, 1960); R. J. Defarrari e M. I. Barry, *A Complete Index of the Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas* (Washington, D.C., 1956). Os quatro mais relevantes trabalhos são *Commentarium super libros sententiarum*, em Busa, *Opera omnia*, vol. 1 (1980); *Summe contra gentiles*, em Busa, vol. 2 (por vir), em vols. 13-15 da edição Leonina (1918-1930), e na tradução de Anton Pegis, *Saint Thomas Aquinas on the Truth of the Catholic Faith: Summa contra Gentiles*, 5 vols. (Garden City, 1955-1957); *Summa theologiae*, em Busa, vol. 2 (por vir), e *St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae*, ed. T. Gilby, 60 vols. (Londres, 1964-1975); e *De malo*, em Busa, vol. 3 (por vir), e no vol. 23 da edição Leonina (1981). A bibliografia secundária sobre Aquino particularmente útil para estudos do Diabo inclui J. de Blic, "Peccabilité de l'esprit et surnaturel", *Mélanges de science religieuse*, 3 (1946), 163; C. Boyer, "De l'accord de S. Thomas et de S. Augustin sur la prédestination", em *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario* (Roma, 1975-1978), vol. I, pp. 217-222; F. Copleston, *Aquinas* (Baltimore, 1955); C. Courtes, "La peccabilité de l'ange chez Saint Thomas", *Revue thomiste*, 53 (1953), 133-163; M. B. Crowe, "On Rewriting the Biography of Aquinas", *Irish Theological Quarterly*, 41 (1974), 255-273; M. DeCoursey, *Theory of Evil in the Metaphysics of Saint Thomas and its Contemporary Significance* (Washington, D.C., 1948); E. Dubruck, "Thomas Aquinas and Medieval Demonology", *Michigan Academician*, 7 (1974), 167-183; P. M. Farrell "Evil and Omnipotence", *Mind*, 67 (1958), 399-403; A. S. Ferrua, *Sancti Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae* (Alba, 1968); E. Gilson, *Le Thomisme: Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1948); E. Harris, *The Problem of Evil* (Milwaukee, 1977); A. Hayen, "Engelfall nach Thomas", *Teoresi*, 9 (Cataria, 1954), 83-176; C. Journet, *The Meaning of Evil* (New York, 1963); R. E. Marieb, "The Impeccability of the Angels Regarding Their Natural End", *The Thomist*, 28 (1964), 409-474; J. Maritain, "Le péché de l'Ange: Essai de ré-interprétation des positions thomistes", *Revue thomiste*, 56 (1956), 197-239; J. Maritain, *St. Thomas and the Problem of Evil* (Milwaukee, 1942); E. J. Montano, *The Sin of the Angels: Some Aspects of the Teaching of St. Thomas* (Washington, D.C., 1955); R. D. Padellaro de Angelis, *Il*

problema del male nell'alta scolastica (Roma, 1968); G. Van Riet, "Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas", *Revue philosophique de Louvain*, 71 (1973), 5-45; J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Work* (Nova Iorque, 1974); B. Welte, *Über das Böse* (Basel, 1959).

LITERATURA MEDIEVAL SOBRE O DIABO

Trabalhos literários medievais que lidam substancialmente com o Diabo incluem *Sir Gawain and the Green Knight*: para o elemento demoníaco neste poema ver D. J. Randall, "Was the Green Knight a Fiend?" *Studies in Philology*, 57 (1960), 479-491; T. McAlindon, "Comedy and Terror in Middle English Literature", *Modern Language Review*, 60 (1965), 323-332. Sobre "The Develis Parliament" ver P. Silber, "The Develis Parliament": Poetic Drama e Dramatic Poem", *Mediaevalia*, 3 (1977), 215-228; P. Silber, "Councils and Debates: Two Variations on the Theme of Deceiver Deceived", não publicado. Eu estou agradecido pela ajuda e tópicos relacionados dados pelo Professor Silber da Universidade Estadual de Nova Iorque em Stony Brook. W. H. Hulme, ed., *The Middle English Harrowing of Hell* (Londres, 1907), tem sido tratado, como literatura dramática, no Capítulo 9. Sobre os títulos do século XIII *Story of Genesis and Exodus*, o *Lyff of Adam and Eve* e o *Cursor Mundi*, ver P. E. Dustoor, "Legends of Lucifer in Early English and in Milton", *Anglia*, 54 (1930), 213-268. Para *The Lantern of Lict*, A Lollard um trato de 1409-1410, ver M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (Oeste de Lansing, Mich., 1952), pp. 214-215. Sobre literatura francesa e o Diabo neste período ver G. Ashby, "Le diable et ses représentations dans quelques chansons de geste", em *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979), pp. 9-21; C. Brucker, "Mentions et représentations du diable dans la littérature française épique et romanesque du XIIe et au début du XIIIe siècle", in *Le diable au moyen âge*, pp. 39-69; F. Carmody, "Le diable des bestiaires", *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 79-85; R. Ciérvice, "Notas en torno al libro de Miseria de Omne", *Estudios de Duesto*, 22 (1974), 81-96; R. Deschaux, "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval", em *Le diable au moyen âge*, pp. 185-193; J. Frappier, "Châtiments infernaux et peur du diable d'après quelques textes français du XIIIe et du XIVe siècle", in Frappier, *Histoire, mythes et symboles* (Genebra, 1976), pp. 129-136; G. Gros, "Le diable et son adversaire dans l'Advocacie nostre dame (poème du XIVe siècle)", em *Le diable au moyen âge*, pp. 237-258; J. Larmat, "Perceval et le chevalier au dragon", em *Le diable au moyen âge*, pp. 295-305; J. Lods, ed., *Le roman de Perceforest* (Genebra, 1951); D. Owen, *The Vision of Hell* (Edimburgo, 1970); W. Rice, "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval", *Cahiers de l'association internationale des études françaises*,

3/4/5 (1953), 115-126; M. Ward, ed., *Le liure de la deablerie of Eloy d'Amerval* (Iowa, 1923); B. Schmolke-Hasselmann, "Camuse chose: Das Hässliche als ästhetisches und menschliches Problem in der altfranzösischen Literatur", in A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin, 1977), pp. 442-452; J. Subrenat, "Lucifer et sa mesnie dans le 'Pèlerinage de l'âme' de Guillaume de Digulleville", em *Le diable au moyen âge*, pp. 507-525; M. Rossi, "Sur un passage de la 'Chanson d'Esclarmonde'", em *Le diable au moyen âge*, pp. 461-472; Bloomfield, p. 134. Na literatura germânica, também, o Diabo geralmente aparece com propósitos metafóricos ou retóricos, como em Hartmann von Aue's *Gregorius* and *Der arme Heinrich* e em Wolfram von Eschenbach's *Parzival*. Veja D. Buschinger, "Le diable dans le *Gregorius* de Hartmann von Aue", em *Le diable au moyen âge*, pp. 71-95. Veja também H. Backes, "Teufel, Götter, und Heiden im geistlichen Ritterdichtung", em Zimmermann, pp. 417-441; H. Zieren, "Studien zum Teufelsbild in der deutschen Dichtung von 1050-1250" (Ph.D. diss., University of Bonn, 1937); M. Dreyer, *Der Teufel in der deutschen Dichtung des Mittelalters: Von den Anfängen bis in das XIV. Jahrhundert* (Rostock, 1884); H. Stapff, "Der 'Meister Reuau' und die Teufelsgestalt in der deutschen Dichtung des späten Mittelalters" (Ph.D. diss., University of Munich, 1956). Sobre a versão de Konrad de Regensburg de *Song of Roland* ver a edição de C. Wesle, *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, 2ª ed. (Tübingen, 1967), e a tradução de D. Kartschocke com o mesmo título (Munique, 1970). Ver P. Geary, "Songs of Roland in Twelfth Century Germany", *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 105 (1976), 112-115.

DANTE

Sobre Dante e Langland, as bibliografias são enormes: eu cito somente os mais recentes trabalhos gerais e entre estes os mais pertinentes sobre o Diabo. Sobre Dante geralmente ver W. Anderson, *Dante the Maker* (Londres, 1980); T. Bergin, *Dante* (Nova Iorque, 1965); T. Bergin, *Dante's Divine Comedy* (Englewood Cliffs, N.J., 1971); A. Bernardo e A. Pellegrini, *A. Critical Study Guide to Dante's Divine Comedy* (Totowa, N.J., 1968); T. C. Chubb, *Dante and His World* (Boston, 1966); G. Mazzotta, *Dante: Poet of the Desert* (Princeton, 1979); R. Quinones, *Dante Alighieri* (Boston, 1979); J. Oeschger, "Antikes und Mittelalterliches bei Dante", *Zeitschrift für romanische Philologie*, 64 (1944), 1-87; D. Sayers, *Introductory Papers on Dante* (Londres, 1954); D. Sayers, *Further Papers on Dante* (Londres, 1957). As melhores edições de *The Divine Comedy* são do acadêmico de Princeton Dante, C. Singleton, ed. trad., *The Divine Comedy*, 6 vols. (Princeton, 1970-1975), com comentário da poeta da Califórnia Dante, A. Mandelbaum, trad., *The Divine Comedy*, 3 vols. (Berkeley, 1980-). A me-

lhor edição de *Convivio*, escrita entre 1304-1308, é a de M. Simonelli, *Il Convivio* (Bolonha, 1966). Sobre o lugar do Diabo em Dante ver A. Cassell, "The Tomb, the Tower, and the Pit: Dante's Satan", *Italica*, 56 (1979), 331-351; F. Fergusson, *Dante* (Nova Iorque, 1966); J. Freccero, "Infernal Inversion and Christian Conversion (Inferno XXXIV)", *Italica*, 42 (1965), 35-41; J. Freccero, "The Sign of Satan", *Modern Language Notes*, 80 (1965), 11-26; A. Graf, "Demonologia di Dante", em Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, 2 vols. (Bolonha, 1925), vol. 2, pp. 80-112; A. LoCastro, *Lucifero nella "Commedia" di Dante* (Messina, 1971); B. McGuire, "God, Man, and the Devil in Medieval Theology and Culture", University of Copenhagen, *Institut du moyen âge grec et latin: Cahiers*, 18 (1976), 18-79; R. Palgen, *Dantes Luzifer: Grundzüge einer Entstehungsgeschichte der Komödie Dantes* (Munique, 1969); G. Busnelli, *I tre colori del Lucifero Dantesco* (Roma, 1910); U. Donati, *Lucifero nella Divina Commedia* (Roma, 1958); A. Valensin, "The Devil in the Divine Comedy", in Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan* (Nova Iorque, 1952), pp. 368-378; K. Verduin, "Dante and the Sin of Satan: Augustinian Patterns in Inferno XXXIV, 22-27," *Italianistica*, 12 (1983).

PLOWMAN

Três textos de *Piers Plowman* foram primeiro editados por W. W. Skeat, *The Vision of William Concerning Piers the Plowman*, in *Three Parallel Texts*, 2 vols. (Oxford, 1886), reimpresso em 1954 com uma bibliografia por J. A. W. Bennett.

O texto A foi mais tarde reeditado por T. A. Knott e D. C. Fowler, *Piers the Plowman: A Critical Edition of the A-Version* (Baltimore, 1952) e por G. Kane, *Piers Plowman: The A Version: Will's Vision of Piers Plowman and Do-Well* (Londres, 1960). A versão B foi reeditada por G. Kane e E. T. Donaldson, *Piers Plowman: The B Version: Will's Vision of Piers Plowman, Do-Well, Do-Better, and Do-Best* (Londres, 1975). A versão C foi reeditada por D. Pearsall, *Piers Plowman: An Edition of the C Text* (Londres, 1978). Traduções para o inglês moderno incluem D. e R. Attwater, *William Langland: The Book Concerning Piers the Plowman* (Londres, 1957), e J. F. Goodridge, *Langland: Piers the Ploughman* (Harmondsworth, 1959). Um texto novo recentemente apareceu: A. G. Rigg e C. Brewer, eds., *William Langland, Piers Plowman: The Z Version* (Toronto, 1983). Bons trabalhos gerais sobre *Piers* são D. Aers, *Piers Plowman and Christian Allegory* (Londres, 1975); R. J. Blanch, ed., *Style and Symbolism in Piers Plowman* (Knoxville, 1969); M. W. Bloomfield, *Piers Plowman as a Fourteenth-Century Apocalypse* (Nova Brunswick, N.J., 1961); M. W. Bloomfield, "Present State of *Piers Plowman* Studies", em Blanch, pp. 3-25; A. Colaianni, *Piers Plowman: An Annotated Bibliography*

of Editions and Commentary 1550-1977 (Nova Iorque, 1978); T. P. Dunning, "Piers Plowman": An Interpretation of the A Text, 2ª ed. de T. Dolan, com prefácio de J. A. W. Bennett (Oxford, 1980); G. Hort, *Piers Plowman and Contemporary Religious Thought* (Londres, n.d.); G. Kane, *Piers Plowman: The Evidence for Authorship* (Londres, 1965); D. Murtagh, *Piers Plowman and the Image of God* (Gainesville, Fla., 1978); D. W. Robertson, Jr., e B. F. Huppé, *Piers Plowman and Scriptural Tradition* (Princeton, 1951); E. Salter e D. Pearsall, *Piers Plowman* (Evanston, Ill., 1967); H. W. Troyer, "Who Is Piers Plowman?" em Blanch, pp. 156-173; E. Vasta, ed., *Interpretations of Piers Plowman* (Notre Dame, Ind., 1968).

TEATRO MEDIEVAL

Sobre teatro em geral e o papel do Diabo no palco, ver M. Anderson, *Drama and Imagery in English Medieval Churches* (Cambridge, 1963); T. Andrus, "The Devil on the Medieval Stage in France," (Ph.D. diss., Syracuse University, 1979); K. Ashley, "Divine Power in Chester Cycle and Late Medieval Thought", *Journal of the History of Ideas*, 39 (1978), 387-404; K. Ashley, "The Fleury Raising of Lazarus and Twelfth-Century Currents of Thought", *Comparative Drama*, 15 (1981), 139-158; K. Ashley, "The Specter of Bernard's Noonday Demon in Medieval Drama", *The American Benedictine Review*, 30 (1979), 205-221; R. Axton, *European Drama of the Early Middle Ages* (Londres, 1974); H. Bekker, "The Lucifer Motif in the German Drama of the Sixteenth Century", *Monatshefte für deutsche Sprache und Literatur*, 51 (1959), 237-247; H. Craig, *English Religious Drama of the Middle Ages* (Oxford, 1955); L. Cushman, *The Devil and the Vice in English Literature Before Shakespeare* (Londres, 1900); E. DuBruck, "The Devil and Hell in Medieval French Drama", *Romania*, 100 (1979), 165-179; G. Frank, *The Medieval French Drama* (Oxford, 1954); E. Haslinghuis, *De Duivel in het Drama der Middeleeuwen* (Leiden, 1912); F. Heinemann, "Die Rolle des Teufels bei den Auferstehungsspielen der luzerner Landschaft", *Innerschweizerisches Jahrbuch für Heimatkunde*, 11/12 (1947/8), 117-136; S. J. Kahrl, *Traditions of Medieval English Drama* (Londres, 1974); V. Kolve, *The Play Called Corpus Christi* (Stanford, 1966); M. Klostermeyer, "Hölle und Teufel im deutschsprachigen Theater des Mittelalters und der Renaissance" (Ph.D. diss., University of Vienna, 1966); H.-S. Lampe, *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands* (Munique, 1963); M. Lazar, "Les diables: serviteurs et bouffons (répertoire et jeu chez les comédiens de la troupe infernale)", *Tréteaux*, 1 (1978), 51-69; M. Lazar, "L'enfer et les diables dans le théâtre médiéval italien", *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini* (Pádua, 1971), pp. 233-249; M. Lazar, "Enseignement et spectacle: la 'disputatio' comme scène à faire dans le drame religieux du moyen âge", em A. Sachs, ed.,

Studies in the Drama (Jerusalem, 1967), 126-155; M. Lazar, "The Saint and the Devil: Christological and Diabolical Typology in Fifteenth Century Provençal Drama", in N. J. Lacy e J. C. Nash, eds., *Essays in Early French Literature Presented to Barbara M. Craig* (York, S.C., 1982), pp. 81-92; M. Lazar, "Satan and Notre Dame", em N. Lacy, ed., *A Medieval French Miscellany* (Lawrence, Kans., 1972), pp. 1-14; R. Lebègue, "Le diable dans l'ancien théâtre religieux", *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 97-105; A. Nelson, *The Medieval English Stage* (Chicago, 1974); F. Pitangue, "Variations dramatiques du Diable dans le théâtre français du moyen âge", em *Etudes médiévales offertes à M. le Doyen Augustin Fliche de l'Institut* (Montpellier, 1972), pp. 143-160; R. Potter, *The English Morality Play* (Londres, 1975); R. M. Rastall, *The Chester Mystery Cycle: Essays and Documents* (Chapel Hill, 1983). K. Roddy, "Epic Qualities in the Cycle Plays", em N. Denny, *Medieval Drama* (Londres, 1973), pp. 155-171; E. Roy, *Le mystère de la Passion en France du XIVe au XVIe siècle* (Dijon, 1903); M. Rudwin, *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters. und der Reformationszeit* (Göttingen, 1915); L. Schuldes, *Die Teufelsszenen im deutschen geistlichen Drama des Mittelalters* (Göppingen, 1974); S. Sticca, *The Latin Passion Play* (Albany, 1970); D. Stuart, "The Stage Setting of Hell and the Iconography of the Middle Ages", *Romanic Review*, 4 (1913), 330-342; W. Tydeman, *The Theater in the Middle Ages* (Cambridge, 1978); H. Vatter, *The Devil in English Literature* (Bern, 1978); G. Wickham, *The Medieval Theatre* (Nova Iorque, 1974); R. Woolf, *The English Mystery Plays* (Berkeley, 1972); K. Young, *The Drama of the Medieval Church* (Oxford, 1933).

Entre as mais úteis peças para o estudo do Diabo estão P. Aebischer, ed., *Le mystère d'Adam* (Genebra, 1963), século XII; Rutebeuf, *Miracle de Théophile*, escrita cerca de 1261, ed. G. Frank, *Le miracle de Théophile*, 2ª ed. (Paris, 1969); ver M. Lazar, "Theophilus: Servant of Two Masters", *Modern Language Notes*, 87, nº 6 (1972), 31-50; R. Petsch, ed., "Theophilus": *Mittelniederdeutsches Drama in drei Fassungen herausgegeben* (Heidelberg, 1908); do final do século XIII *Passion du Palatinus*, ed. G. Frank, *La Passion du Palatinus* (Paris, 1922); Arnoul Gréban's *Mystère de la Passion*, escrita cerca de 1450, ed. G. Paris e G. Raynaud, *Le mystère de la Passion d'Arnoul Gréban* (Paris, 1878); ver R. Ménage, "La mesnie infernale dans la Passion d'Arnoul Gréban", in *Le diable au moyen âge* (Paris, 1979), pp. 331-349; as peças de Corpus Christi de York, ed. L. Smith, *York Plays* (Londres, 1885); o ciclo de N-Town (formalmente conhecido como *Ludus Coventriae*), ed. K. Block, *Ludus Coventriae* (Oxford, 1922); o ciclo de Chester, ed. R. Lumiansky e D. Mills, *The Chester Mystery Cycle* (Oxford, 1974); as peças de Wakefield ou Towneley, ed. G. England e A. Pollard, *The Towneley Plays* (Londres, 1897); ver M. Rose, *The Wakefield Mystery Plays* (Nova Iorque, 1962); M. Lazar,

ed. e trad., *Le jugement dernier (Lo jutgamen general)* (Paris, 1971), século XV; O. Jodogne, ed., "Le mystère de la Passion" de Jean Michel (Angers, 1486) (Gembloux, 1959). Para outras peças, ver a lista em Haslinghuis, pp. xii-xvi, a excelente bibliografia em Lazar, "L'enfer", e a lista de edições das peças alemãs em Schuldes, pp. 149-151.

A TRADIÇÃO CONTEMPLATIVA NO CRISTIANISMO

Sobre a tradição contemplativa no Cristianismo, ver M. Bowman, *Western Mysticism: A Guide to the Basic Works* (Chicago, 1978); J. Clark, *The Great German Mystics: Eckhart, Tauler, and Suso* (Folcroft, Pa., 1949); H. Egan, "Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism", *Theological Studies*, 39 (1978), 399-426; M. Furse, *Mysticism* (Nashville, 1977); Marion Glasscoe, ed., *The Medieval Mystical Tradition in England* (Exeter, 1980); F. Happold, *Mysticism: A Study and an Anthology*, 2ª ed. (Harmondsworth, 1970); P. Hodgson, *The Cloud of Unknowing e Related Treatises on Contemplative Prayer* (Salzburg, 1982); S. Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis* (Nova Iorque, 1978); S. Katz, ed., *Mysticism and Religious Traditions* (Oxford, 1983); H. A. Kelly, *Love and Marriage in the Age of Chaucer* (Ithaca, 1975); D. Knowles, *The English Mystical Tradition* (Nova Iorque, 1961); D. Knowles, *The Nature of Mysticism* (Nova Iorque, 1966); V. Lagorio e R. Bradley, *The 14th-Century English Mystics: A Comprehensive Annotated Bibliography* (Nova Iorque, 1981); J. Leclercq, F. Vandenbroucke, e L. Bouyer, *La spiritualité du moyen âge* (Paris, 1961); B. McGinn, "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart", *Journal of Religion*, 61 (1981), 1-19; R. Petry, *Late Medieval Mysticism* (Filadélfia, 1957); J. Quint, *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters*, 2ª ed. (Tübingen, 1957); Wolfgang Riehle, *The Middle English Mystics* (Londres, 1981); U. Sharma e J. Arndt, *Mysticism: A Select Bibliography* (Waterloo, Ont., 1973); M. Sawyer, *A Bibliographical Index of Five English Mystics* (Pittsburgh, 1978); N. Smart, "Interpretations and Mystical Experience", *Religious Studies*, 1 (1965), 75-97; I. Trethowan, *Mysticism and Theology* (Londres, 1975); G. W. Tuma, *The Fourteenth Century English Mystics*, 2 vols. (Salzburg, 1977); E. Underhill, *Mysticism* (Nova Iorque, 1955); E. Underhill, *Essentials of Mysticism and Other Essays* (Nova Iorque, 1976); E. Underhill, *The Mystics of the Church* (Nova Iorque, 1964).

Os mais importantes místicos na tradição cristã são Paulo (d. C. 65); Augustine (354-430); Bernard de Clairvaux (1090-1153); Richard de Saint Victor (d. 1173); William de Saint Thierry (c. 1085-1148); Hildegarda de Bingen (1098-1179); Hadewijck (século XIII); Francis of Assisi (c. 1181-1226); Bonaventure (c. 1217-1274); Mechtilde de Magdeburg (c. 1212-1290); Angela de Foligno (1249-1309); Gertrude the Great (1256-1302);

Meister Eckhart (1260-1327); Jan van Ruusbroec (1293-1381); Heinrich Suso (c. 1295-1366); Johann Tauler (c. 1300-1361); Richard Rolle (c. 1300-1349); Gerard Groote (1340-1384); o autor de *The Cloud of Unknowing* (c. 1350); Catherine de Siena (1347-1380); Florens Radewijns (1350-1400); Thomas à Kempis (1380-1471); Julian de Norwich (c. 1342-1415); o autor de *Theologia Germanica* (c. 1350); Nicholas de Cusa (1401-1464); Catherine de Genoa (1447-1510); John of the Cross (1542-1591); Teresa de Avila (1515-1582); Jakob Boehme (1575-1624). Traduções (em inglês) de muitos destes autores aparecem nas séries *The Classics of Western Spirituality*, produzidas pela Paulist Press em Nova Iorque.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Abaddon, Abbaton, nome do Diabo 240
 Abelardo 154, 166, 180, 181, 184, 185, 209, 227, 278, 331
 Adão e Eva 53, 92, 98, 99, 116, 125, 136, 138, 164, 165, 172, 184, 205, 221, 233, 239, 252, 257, 262, 268
 em Aelfric 59, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 201, 308, 309
 em Anselmo 101, 123, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162
 em Bogomilism 304, 314
 em Duns 193, 194, 266, 268
 no início da Idade Média 101, 162, 238, 282, 286
 em Erígena 87, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 133, 164, 308, 312
 em Islã 11, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 80
 em Langland 205, 208, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 239, 313, 314, 327
 em escolasticismo 153, 154, 155, 208, 337

Alan de Lille 166, 170
 Anticristo 60, 73, 74, 75, 80, 97, 98, 147, 155, 262
 Albertus Magnus 167
 Alcuin 87, 88, 94, 305, 337
 Aldhelm 128
 Alexander de Hales 171
 Anjos 26, 29, 32, 35, 37, 39, 40, 42, 43, 45, 52, 73, 74, 88, 89, 92, 104, 241, 242
 em Langland 205, 208, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 239, 313, 314, 328
 na propaganda 155, 184
 judeu da tribo de Dan 80
 filho de prostituta da Babilônia 73
 Aquino, Tomás 120, 154, 155, 166, 172, 173, 186, 187, 188, 191, 192, 194, 198, 256, 267, 268, 276, 283, 311, 329, 330, 331
 e o Livre-arbítrio 32, 33, 34, 35, 37, 38, 53, 62, 91, 100, 104, 115, 116, 156, 167, 168, 171, 172, 179, 180, 182, 191, 201, 202, 203, 204, 206, 208, 209, 216, 234, 239, 241, 274
 e feitiçaria 47, 78, 176, 258, 285, 286, 287, 289, 290

Aristotélica 155, 189, 208, 214, 215, 270
 Flechas, atiradas por demônios ou duendes 68, 144, 204
 Asmodeus, nome de Diabo 62, 240
 Astarot, Astaroth, nome de Diabo 230, 240, 243, 250, 254, 255, 257
 Compensação 98, 99, 100, 164
 em Dante 129, 198, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 217
 no início do pensamento medieval 26, 88, 116, 129, 266
 em Gregório, o Grande 29, 59, 87, 88, 89, 304
 no escolasticismo 153, 154, 155, 208

B

Baal, nome do Diabo 240
 Bahir, livro de Kabbalismo 25
 Baldr 61, 62
 Bartolo 80, 226
 Basil, São 76, 78, 151
 batismo 43, 76, 77, 93, 107, 117, 121, 146, 147, 149
 Bede 87, 88, 144, 305
 Belial, nome do Diabo 62, 81, 82, 230, 240, 257, 259, 261, 333
 Belphegor, nome do Diabo 240
 Belzebu, nome do Diabo 46, 62, 84, 240, 243, 254, 255, 257, 289, 290, 326
 Beowulf 127, 129, 140, 141, 142, 150, 307, 308
 Berich, Berith, nome do Diabo 255, 256, 259
 Bernard de Clairvaux 171, 330

Bernstein, Alan 206
 Biel, Gabriel 266, 268
 em Langland 205, 224, 225
 na literatura inglesa Velha 128, 142
 em escolasticismo 153, 154, 155, 208
 em Tundale 183, 207, 223
 Negridão do Diabo 224
 em Caesarius 59, 78, 79, 84, 206, 290, 333
 em Dante 129, 198, 205, 207, 208, 209
 Cegueira 146, 156, 186, 188, 218, 221
 Boethius 91
 Bogomils 303, 313
 Bonaventure 166, 276, 280, 317
 Bosch, Hieronymus 202
 Turnos, Derek 202
 Bradwardine, Thomas 268, 269
 Braga, Conselho de (563) 89, 90
 Brandt 252
 Bruno 283, 314, 320
 Burchard 120

C

Caesarius de Heisterbach 59, 78, 79, 84, 206, 290, 333
 Caim 43, 142, 144, 254, 260
 Caliban 73
 Calvin 268
 Cassiano 87, 94, 194
 Cassiodorus 104
 Castelo da Perseverança 261
 Cátaros 179, 184, 199, 201, 203, 205
 Cernunnos 60, 320

Correntes 18, 62, 66, 130, 154, 224, 272, 276
 Chaucer, Geoffrey 66, 205, 233, 239, 240, 241, 242, 322
 Chrétien de Troyes 201, 208
 Cristo e Satanás 102, 128, 135, 140, 224
 Cid, El 201
 Figuras clássicas associados com o Diabo 97, 124, 203, 219
 Garras 44, 124, 125, 142, 147, 204
 Coincidência de opostos 111, 114, 180, 270, 272, 273
 Cor do Diabo 65
 azul 123, 126
 marrom 126, 127
 cinza 127
 verde 65, 66, 234
 vermelho 61, 65, 123, 126, 127, 224
 branco, pálida ou amarela 224, 298
 Diabo Cômico 150, 155, 234, 250, 251
 em Chaucer 233
 na arte 76, 126
 em Langland 232
 Peças de Corpus Christi 237, 315, 316, 335
 Criação do mundo 53, 147, 244, 245
 Cremos 102
 Cynewulf 127

D

Dante 224, 313
 Filhas de Deus 230, 233, 265

Deformidade do Diabo 75, 85, 262
 Conselho endiabrado ou parlamento 245, 256, 262
 Demonização das minorias 79, 185
 Islã; os judeus 75, 199
 em Gregório, o Grande 29, 59, 87, 88, 89, 304
 na Idade Média posterior 101, 117, 124, 140, 141, 145
 em escolasticismo 153, 154
 Lúcifer e Satanás 230
 como irmão de Cristo 180
 e anjos maus 104, 170, 196, 197, 206
 em Aelfric 59, 89, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 201, 308, 309
 em Anselmo 101, 154, 157, 158
 em Aquino 120, 154, 155, 166, 172, 173, 186, 187, 188, 191, 192
 no bogomilismo 40, 45, 179
 em Chaucer 80, 201, 205, 233
 em Langland 205, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 239, 314
 Dionísio, o Areopagita 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33
 Descida de Jesus 239
 Divinização (theosis) 27, 32, 117, 275
 Dragão 64, 69, 119, 124, 141, 144, 203
 Dualismo 34, 39, 40, 45, 89, 90, 155, 179, 180, 182, 287, 298
 Bogomils 40, 42
 Cátaro 179, 180, 181
 Priscillian 89
 Duns Scotus 193, 194, 266, 268
 Anões 74

E

Eckhart 276
 Eloy d'Amerval 239, 312, 313
 Duendes 124
 Emmerson 324
 Energia de Deus 187, 217
 Enoch, livro de 308
 Inveja, motivo da queda de Lúcifer 159, 164, 233
 Epístola Luciferi 84
 Erasmus, Desiderius 283
 Erígena 87, 116, 121
 Eucaristia 43
 Eucaristia 79, 86, 184, 286
 Eucherius 92
 Euchites 40, 303
 Exorcismo 119
 Exorcismo 83, 117, 118

F

Face ou cabeça do Diabo 203
 Fabliaux 71
 Família 73, 81, 87, 189, 223
 Fausto 77
 Ficino, Marsilio 37, 283
 Folclore 59
 Enganado 60, 70, 71, 100
 Fortunatus 224
 Freccero 212, 224
 Fulgentius 126

G

Gautier de Coinci 322
 Gênese A e B, inglês Velho 128, 132, 246

Gerson 266, 276
 Gilbert de La Porrée 109
 Gottschalk 87, 105, 107, 305
 Gréban 234, 239, 243
 Gregório, o Grande 29, 59, 87, 88, 89, 304
 e Dante 129, 98, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 217
 Gregório de Nyssa 26, 107
 Gregório de Tours 148
 Grendel 73, 129, 141, 142
 Guillaume de Digulleville 239, 313
 Guthlac 127, 150

H

Halo 126, 204
 Hartmann von Aue 201, 208, 313, 321
 Haymo de Auxerre 99
 Heliand 127
 Heresia 39, 40, 54, 86, 98, 161, 193
 Hermogenes 151
 Hilda, ou Holda 61
 Hildebert de Le Mans 168
 Hilton 282
 Hincmar de Reims 76, 105, 106, 107
 Honorius Augustino-densis 109
 Hroswitha 77
 Hugh de São Victor 167, 168
 Humanidade 27
 Humanistas 282, 283
 Huon de Meri 239
 Hus 266
 Huys 202

I

Iblis, nome do Diabo 51, 52, 53, 58, 320, 335
 Ibn Abbas 55
 Incubi e succubi 199
 Influência 29, 35, 50, 51, 52, 56, 60, 61, 75, 76, 87, 88, 93, 117, 128, 179, 209, 223, 228, 254, 257, 292
 Inocência III 171
 Inquisição 179, 184, 289
 Insultos para o Diabo 251
 Iqbal, Muhammad 58
 Irenaeus 53
 Isidoro de Sevilha 87
 Islã 49, 50, 53, 54

J

Jacques de Vitry 78, 290
 Jerônimo, São 76, 108
 Jinni 51, 52, 53
 Joachim 98
 João XXII 289
 John Climacus 33, 34
 John Damascene 33
 Judas 124
 Judeus 18, 50, 79, 83, 84, 99, 101, 106, 130
 Julgamento Final 232, 237, 260, 261, 263, 294, 297
 Juliano de Norwich 277, 281

K

kabbalah 66
 Kelly, Henry Ansgar 117, 309, 317, 328

L

Langland 224, 225, 227
 Lanterna de Luz 240
 Lazar 261
 Leo, o Grande 99
 Leviatã 84
 Lilith 73
 Limbo 197
 Limbo 197, 218, 228, 254
 Liturgia 117
 Liturgia 101, 102, 120, 124, 126, 134, 208, 209, 240, 311
 Loki 61, 62, 322, 327
 Lúcifer e Satanás 133, 230, 238, 239

M

Mammon, nome do Diabo 240
 Mandyn, Jan 202
 Maniqueísmo 40
 Maria, Mãe de Deus 43, 77, 81, 259
 Martin de Tours 148
 Maximus de Tyre 67
 Meia-noite 46, 67, 149
 Mellinkoff 12, 308
 Memling, Hans 202
 Merlin 73
 Miguel 43, 194
 Milagres 78
 Misticismo 25, 275, 292, 294, 307
 Moisés 42, 43, 82, 181
 Moloch 241
 Monstros 45, 60, 74, 75, 79, 141, 144, 202
 Muçulmanos 20, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 58, 79

Muhammad 49, 51, 58, 80, 241, 333
Mutazlites 55

N

Nomes do Diabo
em Aelfric 59, 144, 145, 146, 147, 150, 151
em Beowulf 128, 129, 141, 142, 150, 307
no folclore 59
no inglês 62, 102, 145, 146, 148, 153, 156, 159, 218, 260, 261
Neoplatonismo 33, 270, 282, 306
Nicholas de Cusa 109, 298, 327
Novo Testamento 47, 50, 119, 184, 231, 293, 297, 298
João 35, 136, 156, 256
Lucas 42, 224
Mateus 31
Nariz 65, 68, 69, 79, 209, 242
Nibelungenlied 201
Nominalismo 202, 225, 232, 265, 266, 275, 290

O

Odin 61, 64
Orgia 286, 287
Origen 11, 26, 28, 101, 104

P

Pacto 77, 78, 289
Palladini de Terano 81
Pan 60, 64, 65
Pantefsmo 29, 109

Paschasius 99
Paulicianos 303
Paulicianos 39
Paulo 77
Paulo VI 18, 118
Pelagius 160
Peter 155, 165, 166, 168, 169, 171, 197, 207
Philo 26
Photius 303
Pico della Mirandola 283
Platonismo 26
platonismo 282
Plutão 219
Potentia 99, 267, 273
Predestinação 156
Predestinação 94, 105, 106, 107, 158, 161, 173, 193, 268, 269
Privação física 74, 75
Processus Luciferi 82
Prudentius 65
Pullen 171
Purgatório 98, 209, 217, 227

Q

Qur'anic 56

R

Rabanus Maurus 99, 105
Ralph de Anselmo 170
Ratramnus de Corbie 105, 305
Reforma 83, 195, 274, 275, 302, 314
reforma 124, 156
Richalm 207
Roberto, rei 287

Robin Hood 63
Roland, Canção de 79
Rumpelstiltskin 63, 71, 241
Rupert de Deutz 194
Rutebeuf 78, 316, 322

S

Salomão 82
San Apollinare Nuovo 123
Santos 39
Serpente 42, 43, 81, 84, 153, 159, 164, 171, 173, 184, 186, 228
Sexo 38, 83, 176
Shakespeare 233, 235, 252
Shaytan 51
Snorri 61, 62
Sufis 52
Sulpicius Severus 148

T

Tauler, Johann 281, 282, 290
Teatro 78, 204, 206, 235
Tentação 46, 51, 53, 69, 82, 98, 99, 100
Tentação de Cristo 124, 150, 270
Theologia Germanica 157, 336
Theophilus 78, 287, 316, 322, 332
Thor 61
Toledo 65
Torneios de demônios 69
Trento 266
Tryphon 62

Tundale, Visão de 207, 223
Tutivillus 240, 327

V

Van Eycks 202
Vícios 68, 73, 84, 207, 212, 233, 241, 248, 251, 252, 266, 270, 301
Violência 17
Violeta, ver color do Diabo, Azul 123, 126
Visão da literatura 201

W

Walter 174
William de Auvergne 120, 171, 176
William de Champeaux 170
William de Ockham 266
Witelo 166
Wulfstan 144, 309
Wuotan, ou Woden 61

Y

York, peças de 246, 247
Yvo de Chartres 166

Z

Zabulon 240
Zamakhshari 56

BIBLIOGRAFIA

Esta bibliografia inclui trabalhos únicos, lidando completamente ou em grande parte com o diabo e demônios. Trabalhos importantes que lidam com o periférico do assunto ou generalidades são citados nas notas de rodapé ou na Fonte de Consulta.

- AICHELE, Klaus. *Das Antichristdrama des Mittelalters der Reformation und Gegenreformation*. The Hague, 1974.
- ALLARD, Guy, ed. *Aspects de la marginalité au moyen âge*. Montreal, 1975.
- ANDRUS, Toni Wulff. "The Devil on the Medieval Stage in France". Ph.D. diss., Syracuse University, 1979.
- ANGENENDT, Arnold. "Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts". In A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen*. Berlin, 1977. Pp. 388-409.
- ASHBY, Ginette. "Le diable et ses représentations dans quelques chansons de geste". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 9-21.
- ASHLEY, Kathleen, M. "The Specter of Bernard's Noonday Demon in Medieval Drama". *American Benedictine Review*, 30 (1979), 205-221.
- ATKINS, Anselm. "Caprice: The Myth of the Fall in Anselm and Dostoevsky". *Journal of Religion*, 47 (1967), 295-312.
- AUBIN, Paul. "Intériorité et extériorité dans les *Moralia* in Job de Saint Grégoire le Grand". *Recherches de science religieuse*, 62 (1974), 117-166.
- AWN, Peter J. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*. Leiden, 1983.
- BACKES, Herbert. "Teufel, Götter, und Heiden in geistlicher Ritterdichtung: Corpus Antichristi und Märtyrerliturgie". In A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen*. Berlin, 1977. Pp. 417-441.
- BAIRD, Joseph L. "The Devil in Green". *Neuphilologische Mitteilungen*, 69 (1968), 575-578.
- BALTRUŠAITIS, Jurgis. *Réveils et prodiges: Le gothique fantastique*. Paris, 1960.
- BAMBERGER, Bernard J. *Fallen Angels*. Philadelphia, 1952.

- CASSELL, Anthony. "The Tomb, the Tower, and the Pit: Dante's Satan". *Italica*, 56 (1979), 331-351.
- CASTELLI, Enrico. *Il demoniaco nell'arte*. Milan, 1952.
- CAWLEY, F. Stanton. "The Figure of Loki in Germanic Mythology". *Harvard Theological Review*, 32 (1939), 309-326.
- CAZENAVE, Annie. "Bien et mal dans un mythe cathare languedocien". In A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen*. Berlin, 1977. Pp. 344-387.
- CHADWICK, Nora K. "The Monsters in Beowulf". In Peter Clemoes, ed., *The Anglo-Saxons*. London, 1959. Pp. 171-203.
- CHAMPNEYS, A. C. "The Character of the Devil in the Middle Ages". *National and English Review*, II (1888), 176-191.
- CIÉRVIDE, Ricardo. "Notas en torno al libro de Miseria de Omne: Lo demoniaco e infernal en el código". *Estudios de Duesto*, 22 (1974), 81-96.
- CLARK, Roy Peter. "Squeamishness and Exorcism in Chaucer's *Miller's Tale*". *Thoth*, 14 (1973-1974), 37-43.
- COHN, Norman. *Europe's Inner Demons*. New York, 1975.
- COLLIOT, Régine. "Rencontres du moine Raoul Glaber avec le diable d'après ses *Histoires*". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 119-132.
- COLOMBANI, Dominique. "La chute et la modification: Le renversement diabolique chez Gautier de Coinci". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 135-154.
- COMBARIEU, Michelin de. "Le diable dans le *Comment Theophilus vint à pénitence* de Gautier de Coinci et dans le *Miracle Théophile* de Rutebeuf (I)". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 157-182.
- CONNER, Patrick W. "The Liturgy and the Old English 'Descent into Hell'". *Journal of English and German Philology*, 79 (1980), 179-191.
- COURTENAY, William J. "Necessity and Freedom in Anselm's Conception of God". In Helmut Kohlenberger, ed., *Analecta Anselmiana*. Vol. 4/2. Frankfurt am Main, 1975. pp. 39-64.
- COURTÈS, C. "La peccabilité de l'ange chez saint Thomas". *Revue thomiste*, 53 (1953), 133-163.
- CRAWFORD, J. P. W. "The Devil as a Dramatic Figure in the Spanish Religious Drama before Lope da Vega". *Romanic Review*, I (1910), 302-312; 374-383.
- CROOK, Eugene J., and Margaret Jennings. "The Devil and Ranulph Higden". *Manuscripta*, 22 (1978), 131-140.
- CULIANU, Ioan Petru. "Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento". *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 17 (1981), 360-408.
- CUSHMAN, L. W. *The Devil and the Vice in English Literature before Shakespeare*. London, 1900.
- DALBEY, Marcia A. "The Devil in the Garden: Pluto and Proserpine in Chaucer's 'Merchant's Tale'". *Neuphilologische Mitteilungen*, 75 (1974), 402-415.

- DANDO, Marcel. "Les anges neutres". *Cahiers d'études cathares*, 27, n° 69 (1976), 3-28.
- . "Sātanaël". *Cahiers d'études cathares*, 30, n° 83 (1979), 3-11; 30, n° 84 (1979), 3-6; 31, n° 85 (1980), 14-32; 31, n° 86 (1980), 3-16.
- D'ARDENNE, Simone T. R. O. "The Devil's Spout". *Transactions of the Philological Society* (London, 1946), 31-54.
- DE CLERCK, D. E. "Droits du démon et nécessité de la rédemption: Les écoles d'Abélard et de Pierre Lombard". *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 14 (1947), 32-64.
- . "Questions de sotériologie médiévale". *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 13 (1946), 150-184.
- DECOURCEY, Mary E. *Theory of Evil in the Metaphysics of Saint Thomas and Its Contemporary Significance*. Washington, D.C., 1948.
- DEDEK, John F. "Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas". *The Thomist*, 43 (1979), 385-413.
- DELATTE, A., and Ch. Josserand. "Contribution à l'étude de la démonologie byzantine". *Mélanges J. Bidez*. Vol. 2. Brussels, 1934. Pp. 207-232.
- DESCHAUX, Robert. "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 185-193.
- DEVINE, Philip E. "The Perfect Island, the Devil, and Existent Unicorns". *American Philosophical Quarterly*, 12 (1975), 255-260.
- . *Le diable au moyen âge: Doctrine, problèmes moraux, représentations*. Paris, 1979.
- . *Diablos et diableries: La représentation du diable dans la gravure des XVe et XVIe siècles*. Geneva, 1977.
- DÖLGER, Franz-Josef. *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: Eine religionsgeschichtliche Studie*. Paderborn, 1909.
- . "Teufels Grossmutter: Magna Mater Deum, Magna Mater Deorum: Die Umwertung der Heidengötter im christlichen Dämonenglauben". *Antike und Christentum*, 3 (1932), 153-176.
- DONATI, Umberto. *Lucifero nella Divina Commedia*. Rome, 1958.
- DREYER, Max. *Der Teufel in der deutschen Dichtung des Mittelalters: Von den Anfängen bis in das XIV. Jahrhundert*. Rostock, 1884.
- DUBRUCK, Edelgard. "The Devil and Hell in Medieval French Drama: Prolegomena". *Romania*, 100 (1979), 165-179.
- . "Thomas Aquinas and Medieval Demonology". *Michigan Academician*, 7 (1974), 167-183.
- DUCELLIER, André. "Le diable à Byzance". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 197-212.
- DÜCHTING, Reinhard. "Titivillus. Dämon der Kopisten und solcher, die sich versprechen: Ein Beitrag zur Geschichte des Lapsus linguae". *Ruperto Carola*, 58/59 (1976/1977), 69-73.
- DUMÉZIL, Georges. *Loki*. Darmstadt, 1959.
- DUSTOOR, P. E. "Legends of Lucifer in Early English and in Milton". *Anglia*, 54 (1930), 213-268.

- EICKMANN, Walther. *Die Angelologie und Dämonologie des Koran im Vergleich der Engel und Geisterlehre der Heiligen Schrift*. New York and Leipzig, 1908.
- EMMERSON, Richard Kenneth. *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*. Seattle, 1981.
- ERICH, Oswald A. *Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst*. Berlin, 1931.
- EVANS, Gillian R. *Augustine on Evil*. Cambridge, 1982.
- . "Why the Fall of Satan?" *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 45 (1978), 130-146.
- EVANS, J. M. "Paradise Lost" and the Genesis Tradition. Oxford, 1968.
- FAGGIN, Giuseppe. *Diabolicità del raspo*. Venice, 1973.
- FARRELL, P. M. "Evil and Omnipotence". *Mind*, 67 (1958), 399-403.
- FEHR, Hans von. "Gottesurteil und Folter: Eine Studie zur Dämonologie des Mittelalters und der neueren Zeit". *Festschrift für Rudolf Stammeler*. Berlin and Leipzig, 1926. Pp. 231-254.
- FENG, Helen C. "Devil's Letters: Their History and Significance in Church and Society, 1110-1500". Ph.D. diss., Northwestern University, 1982.
- FINNEGAN, Robert Emmett. "Christ and Satan: Structure and Theme". *Classica et mediaevalia*, 30 (1974), 490-551.
- . "God's Handmaiden versus the Devil's Craef in Genesis B". *English Studies in Canada*, 7 (1981), 1-14.
- . "Three Notes on the Junius XI Christ and Satan: Lines 78-79; Lines 236-42; Lines 435-38". *Modern Philology*, 72 (1974-1975), 175-181.
- FRAPPIER, Jean. "Châtiments infernaux et peur du diable d'après quelques textes français du XIII^e et du XIV^e siècle". In Frappier, *Histoire, mythes et symboles*. Geneva, 1976. Pp. 129-136.
- FRASCINO, Salvatore. "La 'terra' dei giganti ed il Lucifero dantesco". *La cultura*, 12 (1933), 767-783.
- FRECCERO, John. "Dante and the Neutral Angels". *The Romanic Review*, 51 (1960), 3-14.
- . "Infernal Inversion and Christian Conversion (Inferno XXXIV)". *Italica*, 42 (1965), 35-41.
- . "Satan's Fall and the *Quaestio de aqua et terra*". *Italica*, 38 (1961), 99-115.
- . "The Sign of Satan". *Modern Language Notes*, 80 (1965), 11-26.
- FREYTAG, Gustave. "Der deutsche Teufel im sechzehnten Jahrhundert". In Freytag, *Gesammelte Werke*. Berlin, 1920. Ser. 2, vol. 5. Pp. 346-384.
- FRICK, Karl. *Das Reich Satans: Luzifer/Satan/Teufel und die Mond- und Liebesgöttinnen in ihrer lichten und dunklen Aspekten*. Graz, 1982.
- FRIEDMAN, John Block. "Eurydice, Heurodis, and the Noon-day Demon". *Speculum*, 41 (1966), 22-29.
- . *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge, Mass., 1981.

- GALLARDO, Próspero G. "Rutas Compostelanas: El demonio del Languedoc". *Boletín del Seminario de Estudios de Arte e Arqueología*, 20 (1953-1954), 217-219.
- GALPERN, Joyce Manheimer. "The Shape of Hell in Anglo-Saxon England". Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 1977.
- GANDILLAC, Maurice de. "Anges et hommes dans le commentaire de Jean Scot sur la 'Hiérarchie céleste'". *Jean Scot Erigène*. Paris, 1977. Pp. 393-403.
- GARIDIS, Miltos. "L'évolution de l'iconographie du démon dans la période postbyzantine". *L'information d'histoire de l'art*, 12 (1967), 143-155.
- GASTON, L. "Beelzebul". *Theologische Zeitschrift*, 18 (1962), 247-255.
- GATCH, Milton McC. "The Harrowing of Hell: A Liberation Motif in Medieval Theology and Devotional Literature". *Union Seminary Quarterly Review*, 36, suppl. (1981), 75-88.
- GEISTER, Otto E. *Die Teufelszenen in der Passion von Arras und der Vengeance Jhesucrist*. Greifswald, 1914.
- GEREST, Régis-Claude. "Le démon en son temps: De la fin du moyen âge au XVI^e siècle". *Lumière et vie*, 78 (1966), 16-30.
- GIACOMO, Vittorio di. *Leggende del diavolo*. 2^a ed. Bologna, 1962.
- GOBINET, D. "Sur les membres inférieures d'un démon". *Revue du moyen âge latin*, 15 (1959), 102-104.
- . "Sur les membres inférieurs d'un démon (note complémentaire)". *Revue du moyen âge latin*, 23 (1967), 131-132.
- GODDU, André. "The Failure of Exorcism in the Middle Ages". In A. Zimmermann, ed., *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*. Berlin, 1980. Pp. 540-557.
- GOLDZIEHER, I. "Eisen als Schutz gegen Dämonen". *Archiv für Religionswissenschaften*, 10 (1907), 41-46.
- GOMBOCZ, Wolfgang L. F. "St. Anselm's Disproof of the Devil's Existence in the *Proslogion*: A Counter Argument against Haight and Richman". *Ratio*, 15 (1973), 334-337.
- . "St. Anselm's Two Devils but One God". *Ratio*, 20 (1978), 142-146.
- . "Zur Zwei-Argument Hypothese bezüglich Anselms *Proslogion*". *Quarante-septième bulletin de l'Académie St. Anselme*, 75 (1974), 95-98.
- GOMME, Alice B. "The Character of Belzebul in the Mummers' Play". *Folklore*, 40 (1929), 292-293.
- GOULET, Jean. "Un portrait des sorcières au X^e siècle." In Guy Allard, ed., *Aspects de la marginalité au moyen âge*. Montreal, 1975. Pp. 129-141.
- GOUTTEBROZE, Jean-Guy. "Le diable dans le Roman de Rou". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 215-235.
- GRAF, Arturo. "La demonologia di Dante". In Graf, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*. Vol. 2. Turin, 1925. Pp. 80-112.

- GRANT, C. K. "The Ontological Disproof of the Devil". *Analysis*, 17 (1957), 71-72.
- GRIFFIN, Robert. "The Devil and Panurge". *Studi francesi*, 47/48 (1972), 329-336.
- GRIVOT, Denis. *Le Diable dans la cathédrale*. Paris, 1960.
- GROS, Gérard. "Le diable et son adversaire dans l'Advocacie nostre dame (poème du XIVe siècle)". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 258-260.
- GROSDIDIER DE MATONS, José. "Démonologie, magie, divinisation, astrologie à Byzance". *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, IVe section: Sciences historiques et philologiques*, 107 (1974-1975), 485-491.
- GROVE, Thomas N. "Light in Darkness: The Comedy of the York 'Harrowing of Hell' as Seen against the Backdrop of the Chester 'Harrowing of Hell'". *Neuphilologische Mitteilungen*, 75 (1974), 115-125.
- GRUNEBaum, Gustav von. "The Concept of Evil in Muslim Theology". *Middle East Studies Association Bulletin*, 2, n° 3 (1968), 1-3.
- . "Observations on the Muslim Concept of Evil". *Studia islamica*, 31 (1970), 117-134.
- HAIGHT, David, and Marjorie Haight. "An Ontological Argument for the Devil". *The Monist*, 54 (1970), 218-220.
- HAMMERSTEIN, Reinhold. *Diabolus in Musica: Studien zur Ikonographie Musik im Mittelalter*. Berne, 1974.
- HARRIS, Errol E. *The Problem of Evil*. Milwaukee, 1977.
- HASLINGHUIS, Edward Johannes. *De Duivel in het Drama der Middeleeuwen*. Leiden, 1912.
- HAUBST, Rudolf. "Anselms Satisfaktionslehre einst und heute". *Trierer theologische Zeitschrift*, 80 (1971), 88-109.
- HAYEN, André. "Le péché de l'ange selon Saint Thomas d'Aquin: Théologie de l'amour divin et métaphysique de l'acte de l'être". *Teoresi*, 9 (1954), 83-176.
- HEINEMANN, Franz. "Die Rolle des Teufels bei den Auferstehungsspielen der luzerner Landschaft". *Innerschweizerisches Jahrbuch für Heimatkunde*, 11-12 (1947-1948), 117-136.
- HELG, Didier. "La fonction du diable dans les textes hagiographiques". In *Diablos et diableries*. Geneva, 1977. Pp. 13-17.
- HENRY, Desmond P. "Saint Anselm and Nothingness". *Philosophical Quarterly*, 15 (1965), 243-246.
- HILL, Joyce M. "Figures of Evil in Old English Poetry". *Leeds Studies in English*, 8 (1976), 5-19.
- HILL, Thomas D. "The Fall of Angels and Man in the Old English *Genesis B*". In Lewis B. Nicholson and Dolores W. Frese, eds., *Anglo-Saxon Poetry: Essays in Appreciation for John C. McGalliard*. Notre Dame, 1975. Pp. 279-290.

- . "The Fall of Satan in the Old English *Christ and Satan*". *Journal of English and German Philology*, 76 (1977), 315-325.
- . "Satan's Fiery Speech: 'Christ and Satan' 78-79." *Notes and Queries*, 217 (1972), 2-4.
- . "Some Remarks on 'The Site of Lucifer's Throne'". *Anglia*, 87 (1969), 303-311.
- HOURANI, George F. "Averroes on Good and Evil". *Studia islamica*, 16 (1962), 13-40.
- HÜBENER, Wolfgang. "'Malum auget decorem in universo': Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik." In A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen*. Berlin, 1977. Pp. 1-26.
- IANCU-AGOU, Daniel. "Le diable et le juif: Représentations médiévales iconographiques et écrites". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 261-276.
- IERSEL, Bastiaan M. F. van, A. A. Bastiaensen, J. Quinlan, and P. J. Schoonenberg. *Engelen en Duivels*. Hilversum, 1968.
- JADAANE, Fehmi. "La place des anges dans la théologie cosmique musulmane". *Studia islamica*, 41 (1975), 23-61.
- JENNINGS, Margaret. *Tutivillus: The Literary Career of the Recording Demon*. Studies in Philology, 74, n° 5. Chapel Hill, 1977.
- JONES, David M. "Exorcism before the Reformation: The Problems of Saying One Thing and Meaning Another". Master's thesis, University of Virginia, 1978.
- JORDANS, Wilhelm. *Der germanische Volksglaube von den Toten und Dämonen im Berg und ihrer Beschwichtigung: Die Spuren in England*. Bonn, 1933.
- JOURJON, "Qu'allait-il voir au désert? Simple question posée au moine sur son démon". *Lumière et vie*, 78 (1966), 3-15.
- KABLY, Mohammed. "Satan dans l'Ithia' d'Al-Ghazali". *Hespéris Tamuda*, 6 (1965), 5-37.
- KAPPLER, Claude. "Le diable, la sorcière, et l'inquisiteur d'après le 'Malleus Maleficarum'". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 279-291.
- KASKE, Robert E. "Beowulf and the Book of Enoch". *Speculum*, 46 (1971), 421-431.
- . "The Eotenas in Beowulf". In Robert Creed, ed., *Old English Poetry: Fifteen Essays*. Providence, 1967. Pp. 285-310.
- KASPER, Walter, and Karl Lehmann. *Teufel-Dämonen-Besessenheit: Zur Wirklichkeit des Bösen*. 2^a ed. Mainz, 1978.
- KEENAN, Hugh T. "Satan Speaks in Sparks: *Christ and Satan* 78-79a, 161-162b, and the 'Life of Saint Anthony'". *Notes and Queries*, 219 (1974), 283-284.
- KELLOGG, Alfred L. "Satan, Langland, and the North". *Speculum*, 24 (1949), 413-414.

- KELLY, Henry Ansgar. *The Devil, Demonology, and Witchcraft*. 2^a ed. New York, 1974.
- . "The Devil in the Desert". *Catholic Biblical Quarterly*, 26 (1964), 190-220.
- . "The Metamorphoses of the Eden Serpent during the Middle Ages and Renaissance". *Viator*, 2 (1971), 301-328.
- KIESSLING, Nicholas. *The Incubus in English Literature: Provenance and Progeny*. Pullman, Wash., 1977.
- KIRSCHBAUM, E. "L'angelo rosso e l'angelo turchino". *Rivista di archeologia cristiana*, 17 (1940), 209-248.
- KIRSTEN, Hans. *Die Taufabsage*. Berlin, 1960.
- KÖPPEN, Alfred. *Der Teufel und die Hölle in der darstellenden Kunst von den Anfängen bis zum Zeitalter Dante's und Giotto's*. Berlin, 1895.
- KRETZENBACHER, Leopold. *Teufelsbündler und Faustgestalten im Abendlande*. Klagenfurt, 1968.
- KROLL, Josef. *Gott und Hölle: Der Mythos vom Descensuskampfe*. Leipzig, 1932.
- LAFONTAINE-DOSOGNE, Jacqueline. "Un thème iconographique peu connu: Marina assommant Belzébut". *Byzantion*, 32 (1962), 251-259.
- LAMPE, Hans-Sirks. *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands: Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. Munich, 1963.
- LANGTON, Edward. *Satan, a Portrait: A Study of the Character of Satan through All the Ages*. London, 1945.
- LARMAT, Jean. "Perceval et le chevalier au dragon: La croix et le diable". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 295-305.
- LAZAR, Moshé. "Caro, mundus, et demonia dans les premières oeuvres de Bosch". *Studies in Art*, 24 (1972), 106-137.
- . "Les diables: Serviteurs et buffons (répertoire et jeu chez les comédiens de la troupe infernale)". *Tréteaux*, I (1978), 51-69.
- . "L'enfer et les diables dans le théâtre médiéval italien". *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini*. Padua, 1971. Pp. 233-249.
- . "The Saint and the Devil: Christological and Diabolical Typology in Fifteenth Century Provençal Drama". In Norris J. Lacey and Jerry C. Nash, eds., *Essays in Early French Literature Presented to Barbara M. Craig*. York, S.C., 1982. Pp. 81-92.
- . "Satan and Notre Dame: Characters in a Popular Scenario". In Norris J. Lacey, ed., *A Medieval French Miscellany*. Lawrence, Kans., 1972. Pp. 1-14.
- . "Theophilus, Servant of Two Masters: The Pre-Faustian Theme of Despair and Revolt". *Modern Language Notes*, 87, n° 6 (1972), 31-50.
- LEBÈGUE, Raymond. "Le diable dans l'ancien théâtre religieux". *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3-5 (1953), 97-105.
- LEGROS, Huguette. "Le diable et l'enfer: Représentation dans la sculpture romane (étude faite à travers quelques exemples significatifs: Conques,

- Autun, Saint-Benoît-sur-Loire)". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 309-329.
- LIONEL, Frédéric. "Le bien et le mal et la foi cathare". *Cahiers d'études cathares*, 25 (1974), 51-57.
- LIXFELD, Hannjost. *Gott und Teufel als Weltschöpfer: Eine Untersuchung über die dualistische Tiererschaffung in der europäischen und aussereuropäischen Volksüberlieferung*. Munich, 1971.
- LO CASTRO, Antonino. *Lucifero nella "Commedia" di Dante*. Messina, 1971.
- LOHR, Evelyn. *Patristic Demonology in Old English Literature*. Abridged. New York, 1949.
- LOOFS, Friedrich. "Christ's Descent into Hell". *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, II (1908), 290-301.
- LOOS, Milan. "Satan als Erstgeborener Gottes (ein Beitrag zur Analyse des bogomilischen Mythos)". *Byzantinobulgarica*, 3 (1969), 23-35.
- LUKKEN, G. M. *Original Sin in the Roman Liturgy: Research into the Theology of Original Sin in the Roman Sacramentaria and the Early Baptismal Liturgy*. Leiden, 1973.
- MAAG, Victor. "The Antichrist as a Symbol of Evil". In *Curatorium of the C. G. Jung Institute, Evil*. Evanston, 1967. Pp. 57-82.
- MACCULLOCH, John A. *The Harrowing of Hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine*. Edinburgh, 1930.
- MAETERLINCK, Louis. "Le rôle comique du démon dans les mystères flamands". *Mercure de France*, 41 (1940), 385-406.
- MALMBERG, Lars. "Grendel and the Devil". *Neuphilologische Mitteilungen*, 78 (1977), 241-243.
- MALONE, Kemp. "Satan's Speech: Genesis 347-440". *Emory University Quarterly*, 19 (1963), 242-246.
- MARGOLIOUTH, D. S. "The Devil's Delusion by Ibn al-Jauzi". *Islamic Culture*, 9 (1935), 1-21.
- . "The Devil's Delusion: *Talbis Iblis* of Abu'l-Faraj ibn al-Jawsi". *Islamic Culture*, 19 (1945), 69-81.
- MARIEB, Raymond E. "The Impeccability of the Angels Regarding Their Natural End". *The Thomist*, 28 (1964), 409-474.
- MARITAIN, Jacques. *St. Thomas and the Problem of Evil*. Milwaukee, 1942.
- MCALINDON, T. "Comedy and Terror in Middle English Literature: The Diabolical Game". *Modern Language Review*, 60 (1965), 325-332.
- . "The Emergence of a Comic Type in Middle-English Narrative: The Devil and Giant as Buffoon". *Anglia*, 81 (1963), 365-371.
- MCGUIRE, Brian Patrick. "God, Man and the Devil in Medieval Theology and Culture". Université de Copenhague, Institut du moyen âge grec et latin, *Cahiers*, 18 (1976), 18-82.
- MELLINKOFF, Ruth. "Cain and the Jews". *Journal of Jewish Art*, 6 (1979), 16-38.

- . "Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*: Part I, Noachic Tradition". *Anglo-Saxon England*, 8 (1979), 143-162.
- . "Cain's Monstrous Progeny in *Beowulf*: Part II, Post-Diluvian Survival". *Anglo-Saxon England*, 9 (1980), 183-197.
- . *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*. Berkeley, 1970.
- . "Judas's Red Hair and the Jews". *Journal of Jewish Art*, 9 (1983), 31-46. *The Mark of Cain*. Berkeley, 1981.
- . "Riding Backwards: Theme of Humiliation and Symbol of Evil". *Viator*, 4 (1973), 153-176.
- . "The Round-Topped Tablets of the Law: Sacred Symbol and Emblem of Evil". *Journal of Jewish Art*, 1 (1974), 28-43.
- MENAGE, René. "La mesnie infernale dans la *Passion* d'Arnoul Greban". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 333-349.
- MENJOT, Denis. "Le diable dans la 'Vira Sancti Emiliani' de Braulio de Saragosse (585?-651?)". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 355-369.
- MIRARCHI, Giovanni. "Osservazioni sul poema anglossassone *Cristo e Satana*". *Aion: Filologia germanica*, 22 (1979), 79-106.
- MONTANO, Edward J. *The Sin of the Angels: Some Aspects of the Teaching of St. Thomas*. Washington, D.C., 1955.
- MONTGOMERY, John Warwick. *Demon Possession: A Medical, Historical, Anthropological, and Theological Symposium*. Minneapolis, 1976.
- MÜLLER, Carl Detlef G. "Geister (Dämonen): Volksglaube". *Reallexikon für Antike und Christentum*, 9 (1975), 761-797.
- NARDI, Bruno. *La caduta di Lucifero e l'autenticità della "Quaestio de Aqua et terra"*. Rome, 1959.
- . "Gli Angeli che non furon ribelli nè fur fedeli a Dio". In Nardi, *Dal "Convivio" alia "Commedia": Sei saggi danteschi*. Rome, 1960. Pp. 331-350.
- NASELLI, Carmelina. "Diavoli bianchi e diavoli neri nei leggendari medievali". *Volkstum und Kultur der Romanen*, 15 (1941-1943), 233-254.
- NELLI, R. *La nature maligne dans le dualisme cathare du XIIe siècle, de l'inégalité des deux principes*. Toulouse, Université, Travaux du Laboratoire d'ethnographie et de civilisation occitanes, I. Carcassonne: Editions de la revue *Folklore*, 1969.
- NELSON, Alan H. "The Temptation of Christ: Or the Temptation of Satan". In Jerome Taylor and Alan H. Nelson, eds., *Medieval English Drama*. Chicago, 1972. Pp. 218-229.
- OBRIST, Barbara. "Les deux visages du diable". In *Diable et diableries*, pp. 19-29.
- OLIVER, Gabriel. "El diable, el sagristà i la Burguesa: Fragmento de un texto Catalán del siglo XIV". *Miscellanea Barcinonensis*, 36 (1973), 41-62.
- ORR, John. "Devil a Bit". *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 107-113.

- OWEN, Douglas D. R. *The Vision of Hell: Infernal Journeys in Medieval French Literature*. Edinburgh, 1970.
- OZAETA, J. M. "La doctrina de Innocencio III sobre el demonio." *Ciudad de Dios*, 192 (1979), 319-336.
- PADELLARO DE ANGELIS, Rosa D. *Il problema del male nell'alta scolastica*. Rome, 1968.
- PALGEN, Rudolf. *Dantes Luzifer: Grundzüge einer Entstehungsgeschichte der Komödie Dantes*. Munich 1969.
- PASCHETTO, Eugenia. "Il 'De natura daemonum' di Witelo". *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino: Filosofia e storia della filosofia*, 109 (1975), 231-271.
- PATCH, Howard R. *The Other World: According to Descriptions in Medieval Literature*. Cambridge, Mass., 1950.
- PATRIDES, C. A. "The Salvation of Satan". *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967), 467-478.
- PAUL, Jacques. "Le démoniaque et l'imaginaire dans le 'De vita sua' de Guibert de Nogent". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. 373-399.
- PAYEN, Jean-Charles. "Pour en finir avec le diable médiéval, ou pourquoi poètes et théologiens du moyen-âge ont-ils scrupulé à croire au démon?" In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 403-425.
- PENCO, Gregorio. "Soppravvivenze della demonologia antica nel monachesimo medievale". *Studia monastica*, 13 (1971), 31-36.
- PERROT, Jean-Pierre. "Le diable dans les légendiers français du XIIIe siècle". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 429-442.
- PETERSDORFF, Egon von. *Dämonologie*. 2 vols. Munich, 1956-1957.
- PHILIPPE DE LA TRINITÉ. "Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit". In Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*. Paris, 1948. Pp. 44-97.
- . "Evolution de Saint Thomas sur le péché de l'ange dans l'ordre naturel?" *Ephemerides Carmeliticae*, 9 (1958), 44-85.
- . "La pensée des Carmes de Salamanque et de Jean de Saint-Thomas sur le péché de l'ange". *Ephemerides Carmeliticae*, 8 (1957), 315-375.
- . "Réflexions sur le péché de l'ange". *Ephemerides Carmeliticae*, 8 (1957), 44-92.
- PITANGUE, François. "Variations dramatiques du diable dans le théâtre français du moyen âge". In *Etudes médiévales offertes à M. Le Doyen Augustin Fliche de l'Institut*. Montpellier, 1952. Pp. 143-160.
- POLY, Jean-Pierre. "Le diable, Jacques le Coupe, et Jean des Portes, ou les avatars de Santiago". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 445-460.
- PSELLOS, Michael. *Démonologie populaire, démonologie critique au XIe siècle: La vie inédite de S. Auxence, par M. Psellos*. Edited by Perikles-Petros Joannou. Wiesbaden, 1971.
- QUAY, Paul M. "Angels and Demons: The Teaching of IV Lateran". *Theological Studies*, 42 (1981), 20-45.

- RÄISÄNEN, Heikki. *The Idea of Divine Hardening: A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray, and Inciting to Evil in the Bible and the Qu'rân*. Helsinki, 1972.
- RAPHAEL, Freddy. "Le juif et le diable dans la civilisation de l'Occident". *Social Compass* 19 (1972-1974), 549-566.
- . "La représentation des juifs dans l'art médiéval en Alsace: La 'truie aux juifs de la Collégiale Saint-Martin de Colmar' et le 'diable aux juifs de l'église paroissiale de Rouffach'". *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, I (1972), 26-42.
- RAUH, Horst Dieter. *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tychonius zum deutschen Symbolismus*. 2^a ed. Münster, 1979.
- RAYMO, Robert R. "A Middle English Version of the *Epistola Luciferi ad Cleros*". In D. A. Pearsall and R. A. Waldron, eds., *Medieval Literature and Civilization: Studies in Memory of G. N. Garmonsway*. London, 1969. Pp. 233-248.
- RICE, Winthrop H. "Le livre de la diablerie d'Eloy d'Amerval". *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 3/4/5 (1953), 115-126.
- RICHMAN, Robert J. "The Devil and Dr. Waldman". *Philosophical Studies*, II (1960), 78-80.
- . "The Ontological Proof of the Devil". *Philosophical Studies*, 9 (1958), 63-64.
- . "A Serious Look at the Ontological Argument". *Ratio*, 18 (1976), 85-89.
- RISSE, Robert G., Jr. "The Augustinian Paraphrase of Isaiah 14.13-14 in *Piers Plowman* and the Commentary on the *Fables of Avianus*". *Philological Quarterly*, 45 (1966), 712-717.
- RIVIÈRE, Jean. *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge*. Paris, 1934 —. "Le dogme de la rédemption au XII^e siècle d'après les dernières publications". *Revue du moyen âge latin*, 2 (1946), 100-112.
- ROBERTSON, D. W., Jr. "Why the Devil Wears Green". *Modern Language Notes*, 69 (1954) 470-472.
- ROBINSON, Fred C. "The Devil's Account of the Next World". *Neuphilologische Mitteilungen*, 73 (1972), 362-371.
- ROCHÉ, Déodat. "Le rôle des entités sataniques et l'organisation du monde matériel". *Cahiers d'études cathares*, 17 (1966), 39-46.
- RODARI, Florian. "Où le diable est légion". *Musées de Genève*, n.s. 18 (Jan. 1977), 22-26.
- ROOS, Keith L. *The Devil in 16th Century German Literature: The Teufelsbücher*. Frankfurt am Main, 1972.
- ROSKOFF, Gustav. *Geschichte des Teufels*. 2 vols. Leipzig, 1869.
- ROUSSEAU, O. "La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes". *La Maison-Dieu*, 43 (1955), 104-123.
- RUDWIN, Maximilian. *The Devil in Legend and Literature*. La Salle, Ill., 1931.

- . *Der Teufel in den deutschen geistlichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit*. Göttingen, 1915.
- RÜSCH, Ernst Gerhard. "Dämonenaustreibung in der Gallus-Vita und bei Blumhardt dem Älteren". *Theologische Zeitschrift*, 34 (1978), 86-94.
- RUSSELL, Jeffrey Burton. *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca, 1977.
- . *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca, 1981.
- . and Mark W. Wyndham. "Witchcraft and the Demonization of Heresy". *Mediaevalia*, 2 (1976), 1-21.
- SALMON, P. B. "Jacobus de Thermo and Belial". *London Mediaeval Studies*, 2 (1951), 101-115.
- SALMON, Paul. "The Site of Lucifer's Throne". *Anglia*, 81 (1963) 118-123.
- SALVAT, Michel. "La représentation du diable par un encyclopédiste du XIII^e siècle: Barthélemy l'Anglais (vers 1250)". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 475-492.
- SALY, Antoinette. "Li Fluns au deable". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 495-506.
- SCHADE, Herbert. *Dämonen und Monstren: Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters*. Regensburg, 1962.
- SCHIMMEL, Annemarie. "Die Gestalt Satans in Muhammad Iqbal's Werk". *Kairos*, 5 (1963), 124-137.
- SCHMIDT, Philipp. *Der Teufels- und Daemonenglaube in den Erzählungen des Caesarius von Heisterbach*. Basel, 1926.
- SCHMITZ, Kenneth L. "Shapes of Evil in Medieval Epics: A Philosophical Analysis". In Harold Scholler, ed., *The Epic in Medieval Society: Aesthetic and Moral Values*. Tübingen, 1977. Pp. 37-63.
- SCHULDES, Luis. *Die Teufelsszenen im deutschen geistlichen Drama des Mittelalters*. Göttingen, 1974.
- SCHULZ, Hans-Joachim. "Die Höllenfahrt als 'Anastasis': Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit". *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959), 1-66.
- SEDLMEYER, Hans. "Art du démoniaque et démonie de l'art". In Enrico Castelli ed., *Filosofia dell'arte*. Rome, 1953. Pp. 99-114.
- SEIFERTH, Wolfgang S. "The Concept of the Devil and the Myth of the Pact in Literature Prior to Goethe". *Monatshefte*, 44 (1952), 271-289.
- SILBER, Patricia. "'The Develis Perlament': Poetic Drama and a Dramatic Poem". *Mediaevalia*, 3 (1977), 215-228.
- SLEETH, Charles R. *Studies in "Christ and Satan"*. Toronto, 1982.
- SMITH, Constance I. "Descendit ad Inferos — Again". *Journal of the History of Ideas*, 28 (1967), 87-88.
- STAPFF, Heribert. "Der 'Meister Reuans' und die Teufelsgestalt in der deutschen Dichtung des späten Mittelalters". Ph.D. diss., University of Munich, 1956.

- STEARNS, J. Brenton. "Anselm and the Two-Argument Hypothesis". *The Monist*, 54 (1970), 221-233.
- STEIDLE, Basilius. "Der 'schwarze kleine Knabe' in der alten Mönchszählung". *Erbe und Auftrag*, 34 (1958), 329-348.
- SUBRENAT, Jean. "Lucifer et sa mesnie dans le 'Pèlerinage de l'âme' de Guillaume de Digulleville". In *Le diable au moyen âge*. Paris, 1979. Pp. 509-525.
- SVOBODA, K. *La démonologie de Michel Psellos*. Brno, 1927.
- TERVARENT, Guy de, and Baudouin de Gaiffier. "Le diable voleur d'enfants: A propos de la naissance des saints Etienne, Laurent, et Barthélemy." *Homenage a Antoni Rubió I Lluch*. Vol. 2. Barcelona, 1936. Pp. 33-58.
- THOUZELLIER, Christine. "Controverse médiévale en Languedoc relative au sens du mot 'nihil': Sur l'égalité des deux dieux dans le catharisme." *Annales du Midi*, 82 (1970), 321-347.
- THRAEDE, Kurt. "Exorzismus". *Reallexikon für Antike und Christentum*. Vol. 3, cols. 44-117.
- TRACHTENBERG, Joshua. *The Devil and the Jews*. New Haven, 1943.
- TRASK, Richard M. "The Descent into Hell of the Exeter Book". *Neuphilologische Mitteilungen*, 72 (1971), 419-435.
- TURMEL, Joseph. "L'angélologie depuis le faux Denys l'Aréopagite". *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 4 (1899), 217-238, 289-309 — "Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du cinquième siècle". *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 3 (1898), 289-308, 407-434, 533-552.
- . *Histoire du diable*. Paris, 1931.
- TURNER, Ralph V. "Descendit ad Inferos: Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just". *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), 173-194.
- VALENSIN, Auguste, S. J. "The Devil in the Divine Comedy". In Bruno de Jésus-Marie, ed., *Satan*. New York, 1952. Pp. 368-378.
- VANDENBROUCKE, François, S. Lyonnet, J. Daniélou, A. Guillaumont, and C. Guillaumont. "Démon". In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Vol. 3. Pp. 142-238.
- VANGELDER, J. G. "Der Teufel stiehlt das Tintenfass". In A. Rosenauer and G. Weber, eds. *Kunsthistorische Forschungen Otto Pächt zu seinem 70. Geburtstag*. Salzburg, 1972. Pp. 173-188.
- VANNI ROVIGHI, Sofia. "Il problema del male in Anselmo d'Aosta". *Analecta anselmiana*, 5 (1976), 179-188.
- VAN NUFFEL, Herman. "Le pacte avec le diable dans la littérature médiévale". *Anciens Pays et Assemblées d'Etats*, 39 (1966), 27-43.
- VAN RIET, Georges. "Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas". *Revue philosophique de Louvain*, 71 (1973), 5-45.

- VATTER, Hannes. *The Devil in English Literature*. Bern, 1978.
- VERDUIN, Kathleen. "Dante and the Sin of Satan: Augustinian Patterns in Inferno XXXIV, 22-27". *Italianistica*, 12 (1983).
- WAGNER, Werner-Harald. *Teufel und Gott in der deutschen Volkssage: Ein Beitrag zur Gemeinschaftsreligion*. Greifswald, 1930.
- WALDMAN, Theodore. "A Comment upon the Ontological Proof of the Devil". *Philosophical Studies*, 10 (1959), 49-50.
- WALKER, Dennis P. *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*. London, 1958.
- WALZEL, Diana Lynn. "Sources of Medieval Demonology". *Rice University Studies*, 60 (1974), 83-99.
- WARKENTIN, A. *Die Gestalt des Teufels in der deutschen Volksage*. Bethel, Kans., 1937.
- WATTÉ, Pierre. *Structures philosophiques du péché originel: S. Augustin, S. Thomas, Kant*. Gembloux, 1974.
- WATTENBACH, Wilhelm. "Über erfundene Briefe in Handschriften des Mittelalters, besonders Teufelsbriefe". *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, I, n° 9 (Feb. 11, 1892), 91-123.
- WÉBER, Edouard-Henri. "Dynamisme du bien et statut historique du destin créé: Du traité sur la chute du diable de S. Anselme aux questions sur le mal de Thomas d'Aquin". In A. Zimmermann, ed., *Die Mächte des Guten und Bösen*. Berlin, 1977. Pp. 154-205.
- WEE, David L. "The Temptation of Christ and the Motif of Divine Duplicity in the Corpus Christi Cycle Drama". *Modern Philology*, 72 (1974), 1-16.
- WELLNHOFFER, Matthias. "Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos Τημόθεος ἡ περὶ τῶν δαιμόνων." *Byzantinische Zeitschrift*, 30 (1929-1930), 477-484.
- WENSINCK, A. J., and L. Gardet. "Iblis". In *The Encyclopedia of Islam*. Vol. 3, pp. 668-669.
- WENZEL, Siegfried. "The Three Enemies of Man". *Mediaeval Studies*, 29 (1967), 47-66.
- WHITE, Lynn, Jr. "Death and the Devil". In Robert S. Kinsman, ed., *The Darker Vision of the Renaissance*. Berkeley, 1974. Pp. 25-46.
- WIECK, Heinrich. "Die Teufel auf der mittelalterlichen Mysterienbühne Frankreichs". Ph.D. diss., University of Marburg, 1887.
- WIENAND, Adam. "Heils-Symbole und Dämonen-Symbole im Leben der Cistercienser-Mönche". In Ambrosius Schneider, A. Wienand, W. Bickel, and Ernst Coester, eds., *Die Cistercienser: Geschichte, Geist, Kunst*. Cologne, 1974. Pp. 509-552.
- WIRTH, Jean. "La démonologie de Bosch". In *Diablos et diableries*. Geneva, 1977. Pp. 71-85.
- WITHINGTON, Robert. "Braggart, Devil, and Vice". *Speculum*, II (1936), 124-129.

- WOODS, Barbara Allen. *The Devil in Dog Form: A Partial Type-index of Devil Legends*. Berkeley, 1959.
- WOOLF, Rosemary E. "The Devil in Old English Poetry". *Review of English Studies*, n.s. 4 (1953), 1-12.
- WÜNSCHE, A. *Der Sanktenkreis vom geprellten Teufel*. Leipzig, 1905.
- ZIEREN, Helene. "Studien zum Teufelsbild in der deutschen Dichtung von 1050-1250". Ph.D. diss., University of Bonn, 1937.
- ZIMMERMANN, Albert. *Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*. Berlin and New York, 1977.
- ZIPPEL, Gianni. "La lettera del Diavolo al clero, dal secolo XII alla Riforma". *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, 70 (1958), 125-179.
- Adendo:
- BAUSANI, Alessandro. "La liberazione del male nella mistica islamica". In Panikkar, *Liberaci del male*. Bologna, 1983. Pp. 67-83.
- FERRÉ, André. "Il problema del male e della sofferenza nell'Islam". In Panikkar, *Liberaci del male*. Bologna, 1983. Pp. 53-65.
- PANIKKAR, Raimundo, ed. *Liberaci del male: Male e vie di liberazione nelle religioni*. Bologna, 1983.
- Rudwin, Maximilian. "Dante's Devil". *The Open Court*, 35 (1921), 513-523.

Leitura Recomendada



PROFECIAS DE TUTANKHAMON, As O Segredo Sagrado dos Maias, Egípcios e Maçons Maurice Cotterell

Obra ímpar de um autor que se revela pelo brilhante trabalho em que, a partir de métodos científicos e de conexões que se sustentam em conhecimentos antigos e sagrados, traz ao mundo surpreendentes revelações.

SUPERDEUSES, Os Sua Missão Era Salvar a Humanidade Maurice M. Cotterell

Esta obra, nos leva ao Templo das Inscrições, em Palenque. Lá, o autor revisita o túmulo de Lord Pacal, rei e sacerdote Maia. Usando um processo próprio e sem igual, Cotterell decodifica a arquitetura, escultura, jóias e pinturas maias, revelando mensagens perdidas nos tesouros e apresentando conclusões que têm implicações profundas para todos nós.



SEGREDOS DAS PIRÂMIDES PERUANAS, Os A Tumba Perdida de Viracocha Maurice Cotterell

Em *Os Segredos das Pirâmides Peruanas*, o autor revela o código das gravuras maias, desvenda os códigos do Peru antigo e ergue a tampa das tumbas dos lendários deuses brancos da América do Sul: Viracocha e Viracocha Pachacamac.

GOVERNO OCULTO DO MUNDO Deus ou Lúcifer? Wulfing von Rohr

Quem governa o mundo? O capital bruto ou as lojas das sociedades secretas, os mestres ascensionados da Fraternidade Branca ou os magos negros? Quem controla nossas vidas? O ego ou os ideais, Deus ou Lúcifer? O que é a vida? Quem são os governantes da luz e das trevas e qual é a função dos mestres visíveis e invisíveis no mundo e na nossa existência?



Leitura Recomendada

FORÇAS SECRETAS DA CIVILIZAÇÃO, As Portugal, Mitos e Deuses Vitor Manuel Adriaño

Esta obra mostra que tudo possui raiz Divina, até mesmo a História da Humanidade. Nada existe por existir. A vida não é um simples acaso recheado de lacunas e fatalismos, os mais imprevistos.

A leitura deste livro o levará a conhecer *As Forças Secretas da Civilização*.



O Livro dos Mortos do Antigo Egito



LIVRO DOS MORTOS DO ANTIGO EGITO, O Dr. Ramses Seleem

Nesta obra, o autor descreve o futuro da alma no mundo intermediário após a morte, mundo este que era conhecido pelos antigos egípcios como Dwat, o que para os católicos é o purgatório. O conteúdo deste livro explica a vida em sua continuidade e a condição da alma reencarnada. Os textos religiosos egípcios contêm todas as doutrinas espirituais que a maior parte dos seres humanos aspira aprender.

LIVRO DOS MORTOS TIBETANO, O O Bardo Thödol Lama Kazi Dawa Samdup

O Livro dos Mortos Tibetano, também conhecido como *O Bardo Thödol*, trata-se de uma possível adaptação budista de uma antiga tradição tibetana, anterior ao século VII, ditada por grandes mestres do mundo budista. Suas experiências foram transmitidas aos seus discípulos e estes as reuniram e as eternizaram por escrito. Trata-se de uma leitura fascinante e repleta de espiritualidade.



DEUSAS E DEUSES EGÍPCIOS Festivais de Luzes Normandi Ellis

Deusas e Deuses Egípcios, de autoria da premiada escritora Normandi Ellis, é uma obra informativa sobre a história do Antigo Egito e, particularmente, sobre os festivais de luzes, que eram celebrações para as estações da vida, baseadas nos mistérios das deusas egípcias.

Leitura Recomendada

MAGIA EGÍPCIA, A Pedras, Amuletos, Fórmulas, Nomes e Cerimônias Mágicas Sir Wallis Budge

As areias escaldantes do Saara produziram uma obra que rivaliza com as pirâmides e templos de Luxor e Karnac. Esta obra é a magia egípcia, que influenciou inúmeros povos, como por exemplo os próprios gregos, em que Egito era sinônimo de Magia.

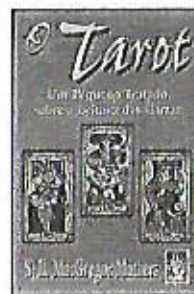


COLETÂNEA HERMÉTICA Um Compêndio Rosa Cruz William Wynn Westcott

Coletânea Hermética é uma obra que traz conhecimentos ocultos sobre a filosofia Hermética. A luz desse ensinamento é o dom de Deus que, por Sua vontade, Ele confere a quem desejar. O Arcano Hermético esclarece que a ciência de produzir o grande Segredo da Natureza é um conhecimento perfeito da Natureza Universal e da Arte pertinente ao Reino dos Metais.

MAGIA HERMÉTICA A Árvore da Vida, um Estudo sobre a Magia Israel Regardie

Neste livro clássico, Israel Regardie traz à tona os maiores mistérios das diversas tradições que compõem o saber Arcano: A Magia Egípcia, a Yoga, a Cabala, a Alquimia, a Magia Sexual, tratando também do deus oculto, a mística entidade conhecida como Sagrado Anjo Guardião.



TAROT, O Um Pequeno Tratado sobre a Leitura das Cartas S. L. MacGregor Mathers

Este livro é uma introdução ao universo do Tarot, sendo duplamente importante. Por um lado é histórico, tendo em vista o seu autor; Por outro, familiariza o leitor principiante com o Tarot e a Cabala.

Leitura Recomendada



TEMPLÁRIOS

Sua Origem Mística

David Caparelli e Pier Campadello

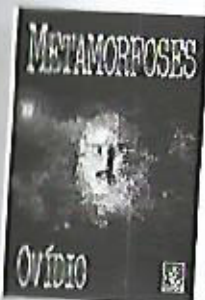
Aqui, os autores expõem parte e suas pesquisas sobre a origem dos Cavaleiros da Ordem do Templo, que se estendem muito antes da época que geralmente se acredita como a data de sua fundação. Ao longo da obra são descritas várias Cruzadas, as batalhas, as peripécias e as dificuldades vivenciadas pelos Templários. Traz ainda fatos instigantes sobre a vida de Cristo na Terra e sobre a relação Igreja/Inquisição.

IVANHOÉ

Sir Walter Scott



Um clássico da literatura mundial, a obra prima de Sir Walter Scott. *Ivanhoé* é um livro do qual todos já ouviram falar. A saga do cavaleiro negro, os Templários e as Cruzadas. Uma história de amor, guerra e honra. Uma trama que prende o leitor do começo ao fim do livro, sempre trazendo novos elementos e surpreendendo o resultado final. Uma novela de cavalaria, que através da ficção traz muito da história real da Inglaterra.



METAMORFOSES

Ovídio

Metamorfoses, ou *Histórias de Formas Mutantes* é uma peça única. É considerada como a grande obra de Ovídio, pois se trata de um compêndio de mitologia antiga. Uma obra rica em detalhes, o que permite ao leitor a sensação de poder visualizar seus personagens em movimento, propiciando um estado de êxtase, ao "ver" a luz do Sol, a sombra, as folhagens ou quem sabe a água corrente dos cenários pelos quais esses personagens transitam.

RUBAIYAT DE OMAR KHAYYAM

Explicado

Paramahansa Yogananda



O famoso poema de Omar Khayyam, *Rubaiyat*, é apreciado pelos ocidentais como um hino de louvor aos prazeres sensoriais. No Oriente, suas quadras têm uma reputação muito diferente: são reconhecidas como uma profunda alegoria do romance da alma com Deus. Mesmo lá, porém, o saber se baseia em quem e no que foi Omar Khayyam: um sábio e místico.

Leitura Recomendada



MUNDO ESOTÉRICO DE MADAME BLAVATSKY, O

Cenas da vida de uma esfinge moderna

Daniel Caldwell

O Mundo Esotérico de Madame Blavatsky é um relato de toda a trajetória dessa valorosa mulher e sua ligação com o ocultismo. Helena Petrovna Blavatsky foi a maior esotérica da história da civilização ocidental. Este livro traz grandes ensinamentos sobre cura, magia e magnetismo psíquico. O Mundo Esotérico de Madame Blavatsky é um livro que traz também fascinantes conhecimentos e depoimentos daqueles que conviveram com Blavatsky.

HISTÓRIA DA FRANCO-MAÇONARIA, A

(1248-1782)

Jean Ferré



Esta obra foi elaborada para mostrar como ocorreu a passagem da Maçonaria operativa para a maçonaria especulativa. A saída dos construtores das catedrais da França para outras regiões, em busca de trabalho; a migração da arte gótica para a Grã-Bretanha, no século XII, e a promulgação do decreto de proibição às congregações de maçons, foram fatores importantes para tal mudança.



ANTIGA FRANCO-MAÇONARIA, A

Cerimônias e Rituais dos Ritos de Memphis

Misraim

Este livro esclarece ao leitor o que é a Franco-Maçonaria. Narra as perseguições sofridas pelos maçons e o sectarismo que levaram a Ordem a tomar uma atitude de defesa de seus próprios princípios, sem que sua alma fosse afetada.

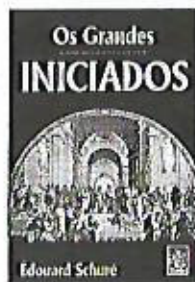
PEQUENO GLOSSÁRIO DE FILOSOFIA, ESOTERISMO E HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL

João Ferreira Durrão

Este glossário é uma excelente fonte de consulta, desenvolvido após anos de estudos e pesquisas feitos pelo autor. Pequeno Glossário de Filosofia, Esoterismo e História Antiga e Medieval é o registro das diferentes áreas do conhecimento humano, ciências e religião, contendo detalhes de citação das fontes e dos vários sentidos semânticos.



Leitura Recomendada



GRANDES INICIADOS, Os Édouard Schuré

Religião e Ciência. Estes são os temas centrais abordados em *Os Grandes Iniciados*, em que essas duas forças aparecem como inimigas e irredutíveis. A Religião responde às necessidades do coração, dá a magia eterna; a Ciência às do espírito, dá a força invencível. O autor enfatiza a importância dessa união, como caminho do autoconhecimento e da libertação. Em *Os Grandes Iniciados*, o leitor encontrará importantes esclarecimentos sobre matéria e espírito.

O ESSENCIAL DE STEPHEN KING

Uma classificação dos seus mais importantes romances, contos, filmes e outras criações do escritor mais popular do mundo.

Stephen J. Spignesi

Partindo do corpo de trabalho de Stephen King, contando com mais de 550 criações individuais, Stephen Spignesi estabelece uma classificação dos 101 trabalhos mais importantes do escritor mais popular e mais vendido do mundo.



MATRIX

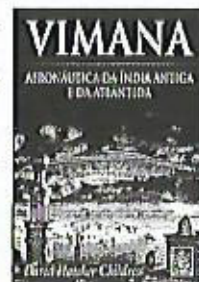
Bem-vindo ao Deserto do Real
William Irwin

Em *Matrix - Bem-vindo ao Deserto do Real*, acadêmicos experientes desvendam a Matrix. Eles decodificam os elementos formadores do filme, a Matrix da Matrix, a matéria-base a partir da qual o filme foi concebido, partindo de uma série de associações fantásticas imersas nesse intrincado trabalho de arte. Este livro nos convida a sairmos do nosso mundo de ilusão e despertarmos para o real. Descubra como e seja o "Escolhido".

VIMANA

Aeronáutica da Índia Antiga e da Atlântida
David Hatcher Childress

Ao ler este livro, você tomará ciência das antigas aeronaves indianas conhecidas como vimanas. Portanto, parece não haver dúvida de que o homem antigo era capaz de construir máquinas voadoras movidas à força mecânica. Este é um dos mais fascinantes assuntos da Ciência, tanto antiga quanto moderna. O universo dos vimanas é uma longa viagem cujo destino está descrito nas páginas deste livro. Viaje nessa leitura de mistérios revelados.



MADRAS® CADASTRO/MALA DIRETA

Envie este cadastro preenchido e passará a receber informações dos nossos lançamentos, nas áreas que determinar.

Nome _____

RG _____ CPF _____

Endereço Residencial _____

Bairro _____ Cidade _____ Estado _____

CEP _____ Fone _____

E-mail _____

Sexo ☐ Fem. ☐ Masc. Nascimento _____

Profissão _____ Escolaridade (Nível/Curso) _____

Você compra livros:

☐ livrarias ☐ feiras ☐ telefone ☐ Sedex livro (reembolso postal mais rápido)
☐ outros: _____

Quais os tipos de literatura que você lê:

☐ Jurídicos ☐ Pedagogia ☐ Business ☐ Romances/espíritas
☐ Esoterismo ☐ Psicologia ☐ Saúde ☐ Espíritas/doutrinas
☐ Bruxaria ☐ Auto-ajuda ☐ Maçonaria ☐ Outros:

Qual a sua opinião a respeito dessa obra? _____

Indique amigos que gostariam de receber MALA DIRETA:

Nome _____

Endereço Residencial _____

Bairro _____ Cidade _____ CEP _____

Nome do livro adquirido: *Lúcifer*

Para receber catálogos, lista de preços e outras informações, escreva para:



MADRAS EDITORA LTDA.

Rua Paulo Gonçalves, 88 — Santana — 02403-020 — São Paulo/SP

Caixa Postal 12299 — CEP 02013-970 — SP

Tel.: (0__11) 6959-1127 — Fax: (0__11) 6959-3090

www.madras.com.br

tangenciais para a personificação da maldade, são postos de lado ou tratados apenas brevemente, como o inferno, o purgatório, a morte, os demônios menores, o anti-cristo, o pecado original e todos os detalhes técnicos da história da arte e da crítica literária. Diz Russel: "Falo sobre o assunto tanto como um ser humano quanto como um historiador. Seria presunçoso e fútil lidar com tão fundamental problema, como a maldade, sem confrontá-la pessoalmente. Se tomamos as idéias seriamente, devemos encontrá-las com todas nossas personalidades. A função da história e de todo aprendizado, humanístico e científico, é permitir que olhemos além dos nossos pequenos e seguros estudos e laboratórios dentro do cosmos ou da alma com amor, que é o dardo flamejante que atiramos à escuridão do mundo, esperando iluminar, ofuscadamente e por um momento, o horizonte verde e brilhante que se estende diante de nós".



Este livro foi composto em Times New Roman, corpo 11/12.

Impressão e Acabamento

Gráfica Palas Athena – Rua Serra de Paracaina, 240 – Cambuci – São Paulo/SP
CEP 01522-020 – Tel.: (0__11) 3209-6288 – e-mail: editora@palasathena.org